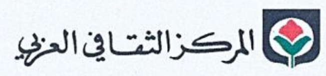
علي أومليل

الإصلاحيّة العربيّة والدولة الوطنيّة



علي أومليل

الإصلاحيَّة العربيَّة
و
الدولة الوطنيَّة

الكتاب

الإصلاحية العربية والدولة الوطنية

تأليف

علي أومليل

الطبعة

الثانيــة ، 2005

عدد الصفحات: 208

القياس: 14.5 × 21.5

الترقيم الدولي:

ISBN: 9953-68-064-7

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 01750507 ـ 01352826

فاكس: 01343701 ـ 961+

تمهيد

هذا الكتاب حديث عن فكر الإصلاح: كيف تصور مفكرو العرب المحدثين الأسباب الأساسية لتقهقر مزدوج: بالنسبة لماضيهم وبالنسبة للغير، وكيف تصوروا الطريق إلى إصلاح ما آلت إليه أحوالهم.

هذا الحديث لن يلجأ ـ كما سيلاحظ القارئ ـ إلى تصنيفات للفكر العربي الحديث أصبحت متداولة، لا لأنها خاطئة من الأساس، ولو أنها تقبل الكثير من المناقشة، وإنما لأننا اخترنا طريقاً آخر لإجراء الحديث عن هذا الفكر الإصلاحي العربي الحديث.

فالتصنيف الرائج للفكر العربي الحديث إلى صنفين كبيرين: سلفي وليبرالي كثيراً ما تختلط فيه الحدود؛ وبدل الانكباب على الحالات المتعددة، واستعراض مختلف أنواع المفكرين للتحقّق مما إذا كانوا يدخلون في هذا التصنيف أو ذاك، طرحنا السؤال التالي: ما هو السبب الأساسي من بين الأسباب المتعددة الأخرى الذي فسّر به المفكرون العرب والإسلاميون المحدثون تأخر بلدانهم، وبالتالي شكل تصورهم لما عسى أن يكون عليه الطريق إلى «النهضة»، أو «التقدم»؟

ها هنا نجد تصوراً واحداً يكاد يشترك فيه المفكرون العرب المحدثون، ممن سُمّوا بالسلفيين ومن نعتوا بالليبراليين: وهو تفسير «التأخر» و«التقدم» بطبيعة المؤسسة السياسية. فكان «الاستبداد» عندهم هو السبب المفسر لـ «التأخر» (أو «الانحطاط» كما راج المصطلح أوّل

الأمر)، وكان الحل أو الإصلاح هو إقرار نظام «الشورى» أو «الدستور».

من هنا كان تبنّي المفكرين العرب والإسلاميين على اختلافهم ومنذ القرن الماضي للإشكالية نفسها. تبنّوها رغم اتجاه الإسلاميين إلى «الشورى» التي رأوا أنها الموافقة لنظام الحكم الإسلامي، واتجاه الذين كانوا أكثر تعلقاً بالأفكار السياسية الأوروبية إلى مبادئ ومؤسسات النظم الليبرالية. ولكن تظل قضية الدستور عند هؤلاء وأولئك هي المطلب الأولي. فكان الفكر الإصلاحي العربي، رغم اتجاهاته، يتعلق إذن بالمسألة الدستورية، يتفق في ذلك من سُمّوا بالسلفيين ومن نُعتوا بالليبراليين.

وترتب على هذا أن العمل السياسي نفسه قد ارتبط في البلدان العربية، ولعقود طويلة، بالقضية الدستورية.

إن حصر المشكل في المؤسسة السياسية قد يؤدي إلى اختيارين: اختيار يطالب بالحريات وسيادة القانون وسلطة نواب الأمة. ولكنه قد يؤدي أيضاً ـ وهنا المفارقة ـ إلى التعويل على الانقلابية، أي اللجوء إلى العنف لإنهاء سلطة اعتُبرت عائقاً أمام كل إصلاح للأحوال (ما دام المشكل قد حصر على مستوى السلطة السياسية) وإحلال سلطة بديل تتجاوز عن الدستورية والتعددية الحزبية والبرلمانية. وقد تواجدت بالفعل في الفكر والعمل السياسي العربي الحديث هاتان الدعوتان: الدعوة إلى الديمقراطية الدستورية الحزبية البرلمانية، والدعوة إلى سلطة قوية تتجاوز عن هذه الأمور بمبرر الإنجاز الفوري للمطالب والأهداف الاجتماعية والوطنية والقومية.

وضعنا في الفصل الأول من هذا الكتاب منطق الإصلاح الإسلامي موضع التحليل. ونعني بالإصلاح الإسلامي ذلك الذي يعتبر الإسلام إطاراً ضرورياً وكافياً لتدبير المجتمع مهما استجدت نوازله.

وأوضحنا أن هناك منطقاً واحداً مستمراً لجأ إليه قدماء الإصلاحيين الإسلاميين ويلجأ إليه مُحدَثوهم كلما طرحت قضية الإصلاح. ولكن تشابه الخطاب الإصلاحي لدى القدماء والمحدثين ما هو إلاَّ تشابه في الظاهر، وأن الخطاب الإصلاحي الإسلامي الحديث، أي ذلك الذي نشأ مع بدايات التوسع الاستعماري الأوروبي قد اختلف في منطقه عن القديم في تسليمه بواقع «التأخر»، ولجوئه إلى «الغير» مقتبساً، ومحاوراً لمبادئه المتعلقة بتنظيم المجتمع والسياسة.

أمّا الفصل الثاني فقد بحثنا فيه تصور المفكرين الإسلاميين، بأصنافهم، لما عسى أن يكون الإنسان الطبيعي أو الفطري، ذلك الذي يبقى بعد أن يُجرَّد من كل المضاف الاجتماعي، وقارنّا ذلك بمحاولة الكُتّاب الليبراليين الأوروبيين الكلاسيكيين الإرجاع إلى ما سمّوه «الحالة الطبيعية». هؤلاء وصلوا نظرياً إلى تجريد الإنسان من كل ما اعتبروه مضافاً مجتمعياً، بما في ذلك الدين، وكان قصدهم التفكير في إعادة بناء المجتمع، ونظام السياسة، دون اعتبار لما تواتر عليه الناس بما في ذلك المأثور الديني. فكانت نظرياتهم في «العقد الاجتماعي»، و«المجتمع المدني»، و«الدولة». وأدى هذا كله إلى أسس لمجتمع مدني ولدولة مستقلين عن الدين. أما الإسلاميون، القدماء والمحدثون، فإن ما قاموا به من «حفريات» بحثاً عن إنسان «الفطرة» لم يذهب بهم إلى ما وراء الدين. فإنسان الفطرة، أو إنْ شئت الإنسان بالفطرة، لا يمكن عندهم إلاَّ أن يكون متديناً. وإلاَّ كان محرَّفاً. معنى ذلك أن المجتمع السليم لم يتصوروه إلاَّ مُسنِداً نظامه على أساس من الدين. وليس هناك إلاَّ دين واحد حق في المنظار الإسلامي: هو الإسلام بمعناه العام، أي الدين المحمدي والأديان الكتابية «قبل أن تُحرَّف». والنتيجة هي أن بحث مفكري الإسلام، قدماء ومحدثين، عن إنسان الفطرة، أو عن فطرة الإنسان لم يؤدِّ إلاَّ إلى جعل الدين أصل

المجتمع، وبالتالي أصلاً للسياسة، وإلاَّ فالمجتمع عندهم فاسد والسياسة منحرفة.

أمّا الفصل الثالث فهو عن «الإسلام والدولة الوطنية»، أي كيف تعرَّف مفكرو الإسلام منذ القرن التاسع عشر على «الدولة الوطنية»، كمبادئ وتنظيمات. كيف تكون العلاقة بين رباط المواطنة ورباط الإسلام؟ بين «الشريعة» كقانون أساسي للمسلمين وبين «الدستور» كقانون أساسي للدولة الوطنية؟ وعرضنا لهذا كله في إطار ظرفية معيَّنة، تلك التي شرَطت تعرّف الكتّاب الإسلاميين المحدثين على هذه «الدولة الوطنية»: فهم لم يتعرّفوا عليها كأفكار سياسية وتربوية واقتصادية مجردة، ولا كتنظيمات محايدة، بل في ركاب «دولة وطنية أوروبية» ضاغطة على مجتمعاتهم، ومستعمِرة لها. وكان لهذه الظرفية آثارها في فهمهم وتأويلهم لمبادئ ونظم «الدولة الوطنية».

إن المفاهيم كثيراً ما يتغيّر ما لها من قيمة ومن وظيفة حين تغادر مجالها الأصلي إلى مجال آخر. وقد أوضحنا هذا بصدد كثير من المفاهيم المتعلقة بالدولة الوطنية. وعقدنا الفصل الرابع لنبيِّن هذا التحول فيما طرأ على مفَهوم التسامح. فهذا المفهوم (الذي هو وليد الحروب الدينية التي عرفتها أوروبا طوال القرن السادس عشر والناتجة عن انشطار الدين الواحد، وقبول الحق في الاختلاف في المعتقد الديني وممارسته، ثم ليتسع هذا الحق فيشمل حرية الرأي عموماً، ويستقر في دساتير وقوانين وأعراف) لم يؤدِّ الوظيفة نفسها ولم تكن له القيمة نفسها في المجتمعات العربية والإسلامية حين وقعت تحت الضغط الأجنبي.

أمّا الفصل الخامس فهو كسابقه تطبيقي أيضاً. واخترنا أن نحلل فيه فكر واحدٍ من الكُتّاب العرب أراد أكثر من غيره أن يلتزم بمنطق ليبرالي وهو يدافع عن مشروع للنهضة. وهكذا تتبّعنا مشروعاً لطه

حسين عاد به من فرنسا ليرى فيه الوسيلة الوحيدة لتكوين «نخبة من المستنيرين» تستوعب الأصول نفسها التي قامت عليها الحضارة الأوروبية، وتكون رائدة النهضة، فحلّلنا، وناقشنا، المنطق الذي قام عليه هذا المشروع.

ويتعلق الفصل السادس بموقف الحركة الإسلامية المعاصرة من «الدولة الوطنية». وهنا ميّزنا اتجاهين: اتجاهاً قَبِل بمفاهيم ومؤسسات «الدولة الوطنية»، محاولاً إيرادها مورداً إسلامياً، وهو موقف حركة الإخوان المسلمين في عهد البنّا، امتداداً للإصلاحية الإسلامية الدستورية من الأفغاني إلى عبده إلى رشيد رضا إلى محمد إقبال إلى علال الفاسي، واتجاهاً قطع مع هذه الدولة الوطنية فلسفة سياسية وتنظيمات، وهو موقف تيار من الإسلام الهندي مثّله المودودي، وبررناه بطبيعة الدعوة إلى قيام دولة مستقلة ومتميّزة بالشريعة لمسلمي الهند. وهو أيضاً موقف قطب وما تفرّع عنه والذي أحدث تحولاً جذرياً في الاتجاه المعهود لفكر وعمل جماعة الإخوان المسلمين، والإصلاحية الإسلامية الدستورية.

وفي الفصل الأخير حاولنا أن نجيب على هذا السؤال: لماذا كانت مسألة إصلاح الحكم هي مدار الفكر الإصلاحي العربي الحديث؟ وحاولنا فيه أيضاً أن نبرر هذه الازدواجية التي عرفها الفكر والعمل السياسيان العربيان والمتمثلة في دعوتين تجاورتا طويلاً: دعوة إلى الديمقراطية (الدستورية والتعددية الحزبية والبرلمانية)، ودعوة أخرى إلى سلطة فردية تتجاوز عن هذه الأمور كلها بدعوى إنجاز سلطوي وسريع للتقدم والتحرر والعدل، أي ما سُمي بـ «الاستبداد العادل»، مع عدم تعميم هذه الازدواجية على بلد كالمغرب لأسباب شرحناها.

* * *

وبعد... نكاد نقول إن القضية التي واجهها الفكر السياسي العربي الحديث هي قضية «الدولة الوطنية». واجهها من منظور مجزئ في غالب الأحيان، ومن موقف دفاعي. اقتطع المفاهيم والمبادئ المتعلقة بها (الدستور، الحريات العامة والشخصية، التربية الوطنية، الوحدة الوطنية...)، يدافع عنها المدافعون، ويحاول آخرون أن يرسموا لها الحدود الإسلامية. ولكن الفروق هنا تتضاءل بين مَنْ هم أكثر تأثراً بالأفكار السياسية الليبرالية وبين الذين أرادوا لإصلاحهم أن يكون إسلامياً. بيد أن الفكر السياسي ذا الاتجاه الإسلامي سينتهي ـ لأسباب سنفصِّلها ـ إلى موقف يقطع فيه مع هذه الدولة الوطنية، مبادئ ومفاهيم وتنظيمات، فلم يعد يأبه بأن يُوجِد لهذه المفاهيم والتنظيمات ما عسى أن يكون لها من مقابل إسلامي.

لماذا حصر الفكر السياسي العربي والإسلامي الحديث المشكل في المؤسسة السياسية؟ ولماذا ظلّت عنده قضية الدولة هي القضية المحورية؟ هذا ما تحاول هذه الدراسة أن تجيب عنه.

الفصل الأول

مقدمات للحديث عن الإصلاح

ما هو الإصلاح بمفهوم إسلامي؟

السؤال يحيل إلى ما يلي: كيف صيغ هذا المفهوم داخل حقل ثقافي يقيس ما يتعلق بالمجتمع بمعيارية دينية؟ وقد يُقال: ما الداعي إلى أن نظل حبيسي هذه المعيارية الدينية في تصورنا للإصلاح، والحال أن الفكر العربي الحديث عرف بالفعل محاولات لتصور مدني للإصلاح، وتمّ الشروع عملياً في تطبيقات إصلاحية مدنية؟ إن للاعتراض وجاهته ـ بغضّ النظر عن مدى نجاح هذه المحاولات الفكرية والتطبيقية قصد إنجاز إصلاح مدني سيما إذا ظل الهدف المطلوب هو إنجاح إصلاح مدني رغم أنه فشل لحد الآن كإصلاح شامل، رغم تطبيقات جزئية في هذا المجال أو ذاك.

ولعلّ من شروط إنجاح إصلاح مدني محاولة التعرّف بوضوح على الموروث الفكري الذي عليه أن يعمل داخله وفي مواجهته، ويكون ذلك انطلاقاً من مفهوم «الإصلاح» نفسه، ولذا نطرح السؤال التالي: ماذا يعني الإصلاح في نظر مفكر تقليدي؟

إنه يعني أساساً دعوى لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري، (أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع إسلامياً). ولكن يمكن القول إن هذه الدعوى لم تنقطع طوال التاريخ الإسلامي،

ما دام الإسلامان الاجتماعي والمعياري لم يتطابقا في وقت من الأوقات، وحتى الفقهاء يسلِّمون بهذه القضية، وإنْ استثنوا فترة الجيل الأول من المسلمين. الفارق إذنْ بين الإسلامين الاجتماعي والمعياري واقع مستمر.

غير أن هذا الفارق بين الإسلامَين قد يتفاقم ليصل في وعي الذي يَشْقوْن به إلى ما يشبه القطيعة بينهما.

ولهذه القطيعة اسم إسلامي: «غربة الإسلام»، أي يحكم الوعي الإسلامي الشقي بأن مجتمع المسلمين قد أصبح خارجاً على الإسلام.

من هنا نفهم لماذا اعتاد دعاة الإصلاح الإسلامي، أن يرجعوا دائماً إلى هذا الحديث: «**بُدِئ الإسلام غريباً وسيعود غريباً كما بدئ، فطوبى للغرباء، قيل: وما الغرباء يا رسول الله؟ قال: الذين يصلحون عند فساد الناس**».

الانفصام بين الإسلامين: الاجتماعي والمعياري هو ما يترجم في الوعي الإسلامي بـ «الغربة». في هذا الحال بالذات يُطرَح الإصلاح على هذا الوعي كواجب لرد الأول إلى الثاني، ولهذا الواجب هنا اسم إسلامي: «الحسبة» أو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». فإذا كانت كل سلطة إسلامية تقيم شرعيتها ـ نظرياً ـ على هذه «الحسبة» فإن فقدان هذه السلطة لهذه الشرعية يطرح واجب الاحتساب عليها، ولكن أغلب الفقهاء لم يجيزوا الخروج على السلطان الجائر، تخويفاً من «الفتنة». معنى ذلك عندهم أن السلطة مهما جارت فهي خير من لا سلطة، يبقى أن تحقيق الإصلاح عندهم لا يكفي فيه الإطاحة بسلطة جائرة، بل أن تقوم بديلاً عنها **سلطة** إسلامية، ولو بوجه عام.

فما دامت الشريعة الإسلامية لا تقوم إلاَّ بسلطة سياسية (وهذا ما يتفق عليه غالبية الفقهاء)، فإن الإصلاح نفسه لا يتحقق عملياً إلاَّ

بسلطة سياسية؛ فإذا كان غالبية الفقهاء قالوا بأن «طاعة السلطان الجائر أخف ضرراً من الفتنة»، فإن هذا الحكم لا يجري على مَنْ توفرت له القدرة على إقامة سلطة بديلة.

* * *

كيف يتغرَّب الإسلام (أي المعياري) في أرض إسلامية؟ جواب الفقهاء يكاد يكون واحداً: يصير الإسلام غريباً بـ «التقليد»، ولذا نجد كل دعوى للإصلاح هي في الوقت نفسه حملة على «التقليد»، على أن نفهم معناه الإسلامي: فـ «التقليد» اقتداء خاطئ، اكتساب عوائد في الاعتقاد والسلوك تبعد عن الإسلام ـ الأصل، فهو إذن تحريف لـ «الأصل»، أي للإسلام.

فمن وجهة نظر إسلامية هناك تقليدان، مرفوض ومطلوب؛ الأول هو كل اقتداء بعقائد أو أعمال تتعارض مع إسلام الأصل، والثاني هو «تقليد» الأصل، أي «السنّة»، فعلى الفرد المسلم والجماعة الإسلامية «تقليد» السنّة باستمرار، فبذلك تتحقق هوية المسلم، أي مطابقته للإسلام ـ الأصل.

الإسلام في الوعي الإسلامي هو الأصل المطلق، ولذا أُقيمت مرادفة بين الإسلام و«الفطرة»، وهو ما تعنيه القضية التالية التي أصبح مسلَّماً بها من قِبل سائر مفكري الإسلام (باستثناء الفلاسفة) وهي «الإسلام دين الفطرة». وقد حلّلنا هذه الدعوى عند المفسِّرين والمتكلمين والفقهاء ـ وحتى عند مفكري الإسلام المُحدَثين لأنهم رجعوا كثيراً إلى مفهوم «الفطرة» هذا ـ وقد أوضحنا أن هؤلاء جميعاً في حفرياتهم عن «إنسان الفطرة»، أي بعد تجريد الإنسان من كلّ ما هو مضاف مُحرِّفٍ للفطرة، وقفوا في تنقيبهم عند الإسلام ولم يتجاوزوه؛ فالإسلام يبقى عندهم هو الأصل، هو «الفطرة»، وما عداه

فهو تقليد. بمعنى أن الإنسان في وضعه السليم لا يمكن أن يكون عندهم إلاَّ متديناً، وما دام الإسلام هو «الدين الحق» فلا يمكن إلاَّ أن يكون مسلماً. وأيضاً فكل مجتمع فهو مُحرَّف ما لم يعد إلى الإسلام الأصل، «دين الفطرة».

من هنا نفهم لماذا كان دائماً المنطلق الأساسي لكل دعوة إصلاح إسلامية هو الرد إلى «إسلام الفطرة» هذا، وكيف أن كل دعوة إصلاح نجدها تدور حول هذا التضاد: الفطرة ≠ التقليد. كذلك نفهم لماذا ترتبط كل دعوة إصلاح إسلامية بدعوة أخرى تطالب بالعودة إلى الاجتهاد. و«الاجتهاد» هنا ليس معناه الانطلاق من معطيات مجتمع قد تغيّر فوجب إعادة تأسيسه بناءً على أوضاعه الجديدة، وذلك لأن كل تغيُّر يبتعد عن الإسلام الأصل يُعتبر «تقليداً»، أي تحريفاً، كذلك لا يعني «الاجتهاد» حرية الفكر والنقد ما دام هناك نصوص أصلية هي المبتدأ المطلق، وما دام الاجتهاد يكون فيما لم يرد فيه نص.

والذي يعنينا هنا هو دلالة ما سُمي بـ «الاجتهاد»: فكل اجتهاد يقوم بدعوى رفض «التقليد» والعودة إلى الأصل/النص. والتقليد ـ على المستوى النظري ـ هو كل ما اعتبر فروعاً، سواء كان مذاهب أو علوماً، وجميع هذه المذاهب والعلوم هي بمثابة شرح عام على نصوص أصلية، وبدون وساطة. ولكنه في الحقيقة لا يفعل سوى أن يشرحها من جديد، فالاجتهاد ليس سوى شرح جديد، أو تجديد للشرح.

و«الاجتهاد» إعادة إلى النصوص/الأصل، أو قلْ هو إعادة إلى النصوص الأصلية من بين نصوص أخرى ممكنة، ولهذا حدث تعدد التأويل، وتعدد المذاهب، أي تعدد الشروح. وما دام الاجتهاد إعادة إلى نصوص/أصل يتضح إذنْ المعنى الحقيقي لترابط «الإصلاح» و«الاجتهاد»، فالاثنان إعادة إلى أصل مفترض: «إسلام الأصل» أو «إسلام الفطرة».

إن الأمانة لإسلام «الأصل» من جهة، و«التحريف أو التقليد» من جهة ثانية، شعاران يُتناقَلان ـ بطبيعة الحال ـ بين أطراف متنازعة، يُطلَقان من مواقع، وكل موقع يدّعي أنه يمثل الإسلام الأصل، وينعت ما عداه بالتقليد المحرِّف، أي بما اعتُبر سبباً في الخلاف، ويكون همّه هو إرجاع المتعدِّد إلى الواحد، أي رفض «التسع والستين» فرقة الواردة في الحديث المتداول في كتب «الفرق» ولدى دعاة الإصلاح واتباع الفرقة المفترض أنها المطابقة لإسلام الأصل. فالإصلاح هنا موقع يقوم في مواجهة ما يُعتقد أنه التقليد المفرِّق أي المختلف عن هذا الموقع الذي يزعم أنه المخلِّد لإسلام الأصل.

إلى هنا يكون «الإصلاح» الذي نتحدث عنه يقوم على الاعتقاد بأن هناك خللاً داخلياً أصاب مجتمعاً تغرَّب عن أصله، أي عن إسلامه.

الإصلاح بهذا المعنى ينطلق أساساً من وعي بخلل ذاتي حلّ بمجتمع إسلامي، فأوجب التصحيح بمنطلق إسلامي صرف. بتعبير آخر: ما دام الاعتقاد بأن الخلل الذي أصاب المجتمع الإسلامي هو خلل داخلي ناتج عن سقوطه في التحريف «التقليد»، فإن الإصلاح الذي سيقدم سوف يقوم هو أيضاً على منطق إسلامي ذاتي، أي لا يحيل إلى ما هو خارج الإسلام، أي لا يقتبس من الغير شيئاً يدمجه في مشروعه للإصلاح.

* * *

سنوضح هذه المسألة بأن نطرح السؤال التالي: ما العمل حين يعي مفكرو المسلمين أن الإصلاح قد أصبح لازماً ليس فقط ـ كما كان الأمر في الماضي ـ لأن هناك خللاً ذاتياً أصاب مجتمع المسلمين فأوجب إصلاحاً بالمنطق المعهود للإصلاح، وإنما صار ضرورياً أيضاً

لأن هذا الخلل نتج عن هجوم أجنبي على المجتمع الإسلامي، ما الذي سيعنيه الإصلاح في هذه الحالة؟

نطرح السؤال لأن تاريخ الوعي الإسلامي عرف تصورين مختلفين للإصلاح، أعقب أحدهما الآخر: تصوراً أول هو الذي جرى عليه المفكرون قروناً قبل التدخل الأوروبي الحديث في بلاد المسلمين. في هذا التصور الأول اعتُبر أن الخلل آتٍ من المجتمع الإسلامي نفسه حين تتفاقم الهوَّة بينه وبين الإسلام المعياري، آنذاك يُطرَح الإصلاح بمنطق إسلامي صرف، دون تدخّل لعنصر خارجي. فالمجتمع الإسلامي عليه أن يصلح ذاته بالإسلام وحده، دون اضطرار إلى اللجوء إلى الغير ليقتبس منه هذا المبدأ أو ذاك من مبادئ تنظيم المجتمع. ولكن هذا التصور الذي سار عليه مفكرو المسلمين طوال قرون، والذي اعتبر أن الإسلام مكتفٍ بذاته في عملية الإصلاح، سوف يتغيّر مع بدايات الضغط الأوروبي الحديث على بلاد المسلمين. ها هنا سيبدأ المسلمون ومفكروهم يتجهون إلى الغير استجلاباً لعناصر الإصلاح سواء على مستوى النظر أو على مستوى التنظيم. هذا على الرغم من إبقاء المفكرين المسلمين المُحدَثين على نفس شعارات الإصلاح التقليدي، والتي قد تُوهم بأن الخطاب الإصلاحي لم يتغيّر، في حين أن منطق الإصلاح الإسلامي الحديث قد تغيّر عن القديم في مسألة أساسية: وهي أنه اتجه إلى الغير في تصوره لعملية الإصلاح.

إذا رجعنا إلى دعاة الإصلاح الإسلامي المحدثين، فإننا نلاحظ أنهم يكررون الشعارات الإصلاحية التقليدية نفسها: (إرجاع ما حلَّ بالمسلمين إلى الافتراق والدعوة إلى الوحدة، الهجوم على التقليد والدعوة إلى الاجتهاد، اعتبار الجيل الإسلامي الأول هو القدوة... إلخ).

إذا وقفنا عند هذا المستوى الظاهر فسنقطع بأن منطق الإصلاح

ظل هو هو، وأن المصلحين المحدثين لم يتغيّروا عن أسلافهم.

لكننا نعتقد أن تغيراً عميقاً حصل في موقف دعاة الإصلاح الإسلامي الحديث فاختلفوا به عن أسلافهم ـ رغم تشابه ظاهر الخطاب.

ما أصل الاختلاف في منطق الإصلاحيْن الإسلاميين القديم والحديث؟

نحن نعلم أن الإصلاح الإسلامي الحديث جاء جواباً على هجوم أجنبي، فهل هذا هو الذي يفسِّر اختلافه عن الإصلاح القديم؟ نعم، وإنْ كان هذا وحده غير كافٍ لتفسير الاختلاف بينهما. فقد انهزمت البلاد الإسلامية أمام قوى أجنبية مراراً قبل العصر الحديث. بل إن غزو أوروبا الحديثة لبلاد الإسلام لم يكن أول غزو أوروبي لها، فقد غزته قوى أوروبية في العصر الوسيط، وأعقب ذلك ردود فعل إصلاحية ظلّت ـ كما سنرى ـ دائرة داخل المنطق المعهود للإصلاح الإسلامي الذاتي، دون التفات إلى ما عسى أن يُقتبس من الآخر المتفوق من أشياء تفسِّر تفوقه وتصلح لأنْ تُؤخذ لتُدْمَجَ ضمن مشروع إصلاح مقترح. ليست العلاقة بين عالم إسلامي مغلوب وأوروبا غالبة هي وحدها التي تفسِّر كون الإصلاح الإسلامي الحديث يختلف في منطقة عن القديم.

فقد عرف تاريخ الإسلام قبل انهزام البلاد الإسلامية أمام أوروبا الحديثة مواقف من هذا القبيل. ففي العصر الوسيط، ثم في مستهل العصور الحديثة أُلحقت ببلاد الإسلام هزيمتان كبريان أمام قوى أوروبية انتهت باحتلال مناطق من العالم الإسلامي، الأولى في مواجهة الحملات الصليبية، والثانية أمام القوى الأيبيرية، وفي كلتا الحالتين وقعت ردود فعل إصلاحَية. ولكننا إذا رجعنا إلى الكتابات

التي نتجت عن هاتين الهزيمتين، لن نجد عند أصحابها لا وعياً بالتأخر تجاه الأجنبي الغالب، ولا تساؤلاً عمّا عسى أن يكون وراء تغلبه من أسباب يتحتم الأخذ بها في الإصلاح، وفي هذا بالذات سيختلف الإصلاح الإسلامي الحديث عن القديم، إذ إن الإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق من هذه المسألة الأساسية: التسليم بالتأخر تجاه أوروبا (حتى ولو اعتبر تأخراً جزئياً). في هذا الموقف يختلف الإصلاحان الإسلاميان القديم والحديث، ونكرر بأن مجرد الانهزام أمام الأجنبي لم يكن وحده السبب في التسليم بالتأخر ولا في إدخال الآخر كبعدٍ أساسي في منظور الإصلاح.

والشاهد على ذلك إصلاح الغزالي. فقد أراد هذا الأخير أن يكون مصلح عصره، ووضع مشروعاً لذلك ضمّنه خاصة كتابه **إحياء علوم الدين**. وقد وضع الغزالي هذا الكتاب أثناء الحملة الصليبية الأولى التي انتهت باحتلال أراضٍ إسلامية بما فيها القدس.

ومع ذلك. . . فالغزالي بقي يحمل على القوى الإسلامية الداخلية (الشيعية خاصة، والإسماعيلية بالأخص)، ولا يقول شيئاً عن القوى الأجنبية، فلا نجد عنده إحالة إلى الأجنبي الغالب لا عن طريق مقارنة تؤدِّي إلى وعيٍ ما بالتأخر تجاهه، ولا ما قد يدفع إليه مثل هذا الوعي من البحث عن وسائل من الخارج تساعد في الإصلاح. إن الآخر غائب تماماً من مشروع الغزالي.

الإصلاح عند الغزالي متصور حسب المنطق المعهود للإصلاح: أي إرجاع الحافز إليه إلى خلل داخلي حلّ بالأمة وتفسير هذا الخلل بالخلاف، أي افتراق المسلمين فرقاً متصارعة، والتماس الحل في توحيد الذهن والسياسة. وطريق هذا كله يتمثّل في نبذ «التقليد» والعودة إلى «إسلام الأصل».

فرغم أن إصلاح الغزالي قد صيغ والبلاد الإسلامية تواجه غزواً

أجنبياً، فإننا لا نجد عنده لا تساؤلاً عمّا قد يكون عند الأجنبي مما يفسِّر تفوّقه ويدفع إلى مقارنة تكيّف مشروع الإصلاح. ففي إصلاح الغزالي: الإسلام مكتفٍ بذاته.

مثل هذا التصور للإصلاح لن يعود ممكناً مع وقوع البلاد الإسلامية تحت ضغط وتدخّل أوروبا الحديث منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر. لن يستمر مفكرو المسلمين يعبّرون عن إسلام عليه أن يرتدَّ إلى ذاته **وحدها** لكشف الخلل وطلب الإصلاح، وإنما سيدخل **الآخر** كبعدٍ أساسي في التصور.

وهكذا يتميّز الإصلاح الحديث عن القديم بكونه يقوم على مقارنة تؤدّي إلى وعي بالتأخر، وهو ما لا نجده في الإصلاح القديم.

الإصلاح القديم كان الدافع إليه اقتناع بأن هناك خللاً وقع بين الإسلامَيْن الاجتماعي والمعياري انتهى إلى ما يشبه القطيعة، فوجب إصلاح الخلل، أي رد المسلمين إلى الإسلام، فالخلل متصور أنه داخلي، والإصلاح ذاتي.

والإصلاح الإسلامي الحديث ينطلق هو أيضاً من وعي بخلل، ولكنه مزدوج، فهو أيضاً يعتقد أن ضعف المسلمين يرجع إلى الفارق الفاصل بين مجتمعاتهم والإسلام، ولكنه يراه أيضاً في انقلاب العلاقة بينهم وبين أوروبا من التفوق إلى الانحطاط.

يسلِّم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث بالتأخر بالنسبة للغرب، ولو أنه في اعتباره جزئي ما دام يردّه إلى مجرد تأخر مادي. لكن، هل نقف عند هذه الدعوة التي يرددها أصحاب الإصلاح الإسلامي الحديث من أن تفوّق الغرب مادي فحسب، وأن في هذا الجانب فقط يتمثّل تأخر المسلمين، ونعتبر أن هذا هو موقفهم الحقيقي؟

نعتقد أنهم ذهبوا إلى ما هو أبعد، فهم في الواقع اعتبروا تفوّق الغرب (أو البلاد الأوروبية التي تعرّفوا عليها) راجعاً أساساً إلى نظامه السياسي الضامن في رأيهم للحرية والمقيد للسلطة بالقانون، وأن تأخر الشرق بما فيه البلاد الإسلامية راجع أيضاً إلى طبيعة نظامه السياسي القائم على «الاستبداد». إن هذا الموقف يصدق على الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي عموماً، سواء ذلك الذي قام باسم السلفية أو ذلك الذي أراد أن يكون ليبرالياً. هنا يلتقي لطفي السيد مع علال الفاسي، كما يلتقي محمد عبده مع خير الدين التونسي.

في هذا الموقف الأساسي يشترك مَنْ سُموا بالسلفيين مع مَنْ نُعِتوا بالليبراليين (مما يدل على أن التمييز بين هاتين الفئتين في الفكر العربي الإسلامي الحديث لا يخلو من التباس)، فالجميع ينطلق من إشكالية واحدة تقبل بالتأخر وترجعه إلى طبيعة المؤسسة السياسية وتقيّمه بناءً على ثنائية «الشرق» و«الغرب». وفي هذا كله يعكس هؤلاء جميعاً الصورة التي كوّنها المفكرون الأوروبيون أنفسهم (خاصة مفكرو القرن الثامن عشر) عن «الشرق» وعن تأخره الذي أرجعوه إلى نظامه «الاستبدادي». فحتى المصلحون السلفيون المُحدَثون قبلوا بهذه الإشكالية، فتحدثوا هم أيضاً عن تقابل الشرق والغرب، وحصروا المشكل في نظام السلطة، وصبّوا جام غضبهم على «الاستبداد» الذي اعتبروه السبب الأول في «الانحطاط»، ودعوا إلى تقييد السلطة بأصول «العدل الإسلامي»، (وهنا نستثني حركات الإصلاح الإسلامية الحديثة التي نشأت خارج المناطق الحضرية: الوهابية والمهدوية والسنوسية).

سلّم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث (ما عدا الحركات التي استثنينا) بالتأخر، وأحال إلى الآخر وهو يصوغ مشاريعه الإصلاحية، وفي هذا التسليم يختلف ـ كما قلنا ـ عن الإصلاح الإسلامي القديم.

ولمّا كان الفكر الإصلاحي الإسلامي في القرن الماضي وحتى أواسط هذا القرن ـ وهو يجيب على الفكر الغربي، ويقتبس منه ـ إنما يتوجه أساساً إلى الأفكار الليبرالية، فإنه سعى إلى إيراد «المرادف» الإسلامي لها (وذلك قبل أن تروج الأفكار الاشتراكية داخل الفكر الإسلامي نفسه فيقوم بالعملية التأويلية نفسها). وهكذا، وجواباً على الأفكار الليبرالية، عمل على إحياء مفاهيم بعينها من التراث الفكري السياسي الإسلامي، وبالأخص مفهوم «الشورى» الذي لعب دوراً مركزياً في دعوته الإصلاحية السياسية.

* * *

ما دام الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث يلتقي مع الفكر العربي الآخر، الأكثر تأثراً بالأفكار الليبرالية، في التسليم بالتأخر (الانحطاط)، واعتباره أساساً مُشكِلاً سياسياً راجعاً إلى النظام الاستبدادي السائد، فإننا نفهم الآن لماذا كانت مسألة الدستور قضية محورية في الفكر السياسي العربي والإسلامي باتجاهيه المذكورين، وبالتالي لماذا ارتبطت نشأة الأحزاب السياسية في البلاد العربية (وذلك منذ قيام ما سمّي بـ«الجمعيات» داخل الامبراطورية العثمانية) بالمطالبة بالدستور، سواء تلك التي طالبت بتحقيق إصلاحات دستورية كطريق «لترشيد الأهالي» ليصيروا مواطنين «أهلاً» للاستقلال، أو تلك التي ربطت بين الاستقلال والدستور في مطلب واحد؟

إن مفكري الإصلاح المحدثين، وهم يرجعون تخلف بلدانهم إلى طبيعة المؤسسة السياسية، ويرون الحل في تحويل السلطة المطلقة إلى سلطة مقيدة بالقانون عند فريق، وبأصول العدل الإسلامي عند فريق آخر، يتفقون جميعاً على جعل جوهر المشكل سياسياً بالأساس. فسواء أولئك الذين قاموا بالدعوة إلى أفكار سياسية ليبرالية أو الذين

قالوا إن الإسلام قد سبق إليها فيما أقرّه من مبادئ، فإن الجميع ركّز على الجانب السياسي. من هنا ضعف الفكر الاقتصادي والاجتماعي في الفكر العربي الإسلامي الحديث.

لا يعني هذا أن هذا الفكر لا يكاد يلمّ بالتاريخ الاجتماعي والاقتصادي للغرب الحديث فحسب، بل لا نجده ملماً أيضاً بتاريخ النظم السياسية الأوروبية نفسها. إنه فقط يداول أفكاراً انتُزِعت من سياقها ومن نظامها لتُستعمَل في الدعوة وفي البحث عَمّا عسى أن يكون قد سُبِق إليه من مثيلاتها في المأثور.

هذا ما يفسِّر ـ كما قلت ـ كون المسألة الدستورية كانت محور الفكر الإصلاحي السياسي العربي والإسلامي الحديث، وكون الأحزاب السياسية في البلاد العربية والإسلامية نشأت مرتبطة بمطلب الدستور.

وستترتب على ذلك نتائج هامة استمرت عقوداً من هذا القرن نفسه: فبعد عمل دستوري وبرلماني طويل لهذه الأحزاب السياسية انتهى غالباً بقبول استقلالات شكلية، وبعد تفاقم المشاكل الاجتماعية واحتداد الصراع الاجتماعي والوعي به من طرف فئات المتعلمين التي تضاعفت أعدادها باتساع التعليم، ولم يسهل اندماجها في المؤسسات القائمة كما سهل ذلك في الماضي على الفئة المتعلمة القليلة التي تكوّنت منها الأحزاب الإصلاحية، بعد هذا كله حصل يأس من هذه الأحزاب ومن تعلقها بالدستورية والبرلمانية، فكان التطلع إلى البديل الذي يستطيع أن يحقق الجلاء ويُخرِج من التبعية ويحلّ المشكل الاجتماعي. وباسم هذا التطلع انتصبت الجيوش في وجه الأحزاب وقامت سلسلة من الانقلابات في البلاد العربية.

لكن هزيمة 1967 ألحقت ضربة كبرى بهذه الأنظمة وعلى رأسها

النظام الناصري. ومن ردود الفعل القوية من طرف الذين حملوا على هذا النظام، ذلك الذي أرجع الهزيمة إلى «استبداديته»، فعاد الحنين إلى العهد البرلماني وأحزابه. أي مرة أخرى يكون «الاستبداد» محور العملية السياسية، ويعود تصور الحل في الدستورية البرلمانية، وهو ما يمكن أن نرى فيه استئنافاً لتصور مفكري الإصلاح نفسه منذ القرن الماضي حين أرجعوا «الانحطاط» إلى طبيعة النظام السياسي، ودعوا إلى تقييد السلطة، ومحوروا دعوتهم هذه حول المطالبة بالدستور.

* * *

إن فكر الإصلاح الإسلامي الحديث، وهو ينحصر في المستوى السياسي، ويقرأ المصطلح السياسي الحديث بواسطة مفاهيم من المأثور، قد واجه مشكلاً آخر يتعلق بجهاز المفاهيم المستعمل. إنه استعمل مفاهيم مثل «الحرية»، «الدستور»، «المصلحة». . . إلخ، وهي مفاهيم تحيل كما هو معلوم إلى فكر سياسي حديث قد انفصل عن تراثه الديني، كما تحيل إلى المجتمع المدني الحديث بمؤسساته المخصوصة. إن هذه المفاهيم هي التي آلت إلى مفكري الإصلاح، فكان عليهم أن يجدوا لها المرادف الإسلامي وأن يؤولوها، لكنهم لم يجدوا سوى جهاز مفاهيم لم تتخلص مفاهيمه من دلاليتها الدينية. من هنا قلق العبارة في الترجمة والتأويل. ومن هنا أيضاً كثير من سوء التفاهم بين هذه المرادفات التي أقاموها: بين مفاهيم إسلامية وأخرى تنتمي إلى المجتمع المدني الحديث مثل مرادفة «الديمقراطية» بـ «الشورى»، و«نواب الأمة» بـ «أهل الحل والعقد»، و«حرية الفكر» بـ «الاجتهاد».

إن المفاهيم الأجنبية التي لجأ إليها مفكرو الإصلاح الإسلامي الحديث والمتعلقة بالتنظيم المدني للمجتمع والسياسة قد انتهت ـ في

مجالها الأصلي ـ إلى الانفصال عن دلاليتها الدينية. وقد لعبت الفلسفة الحديثة بالخصوص ـ بعد أن انفصلت عن الفكر الوسيط ـ دوراً حاسماً في توفير جهاز مفاهيم يختص بالمجتمع المدني الحديث. هذه المفاهيم التي صاغت فلسفة مستقلة والتي تتعلق بمجتمع مدني هي التي تلقّاها مفكرو الإصلاح الإسلامي وسعوا إلى إدراكها بواسطة مفاهيم ما زالت لصيقة بدلالية دينية. ليس فقط لأن الفلسفة العربية الإسلامية ـ والتي كان عليها أن تصوغ مفاهيم مستقلة عن هذه الدلالية ـ قد أصابها الجمود منذ قرون، بل حتى في فترة ازدهارها ظلّ نصيب الفلسفة الاجتماعية والسياسية هزيلاً، ولا أدلّ على ذلك من ضحالة وغرابة حديث الفلاسفة الإسلاميين عن «السياسة المدنية» وعن «المدينة الفاضلة».

أضفْ إلى ذلك الفرق الأساسي بين تعرّف المفكرين العرب والمسلمين المحدثين على الأفكار السياسية والاجتماعية الغربية الحديثة وتعرّف أسلافهم على «السياسة المدنية» اليونانية. فمعرفة هؤلاء الأسلاف بهذه «السياسة المدنية» كانت معرفة مجردة، فلم يكن هناك نظام اجتماعي حامل لها ماثلاً أمامهم، فالفارابي وهو يكتب في «السياسة المدنية» لم يكن أمامه نظام يوناني قائم، على عكس الطهطاوي وهو يكتب عن دستور 1818 الفرنسي، فقد شاهد عن كثب نظام المجتمع الفرنسي وكتب عنه. فالأفكار السياسية الحديثة تمثّلت للمفكرين العرب والمسلمين المحدثين في نظم اجتماعية وسياسية أجنبية، وحُملت في ركاب دول أجنبية ضاغطة على مجتمعاتهم. وقد أبرزنا ما لظرفية الضغط هذه من تحوير لدلالية المفاهيم المقتبسة. في حين أن قدماء الفلاسفة الإسلاميين الذين تحدثوا في السياسة المدنية اليونانية كانوا لا يعرفون شيئاً لا عن النظم السياسية اليونانية ولا عن دساتير اليونان.

لهذه الأسباب التي تدل على ضحالة الفلسفة السياسية في الثقافة العربية التقليدية، نفهم لماذا لم يجد المحدَثون من مفكري الإصلاح جدوى في الرجوع إلى الفلاسفة العرب القدماء، وإنما اتجهوا إلى غيرهم من الكُتّاب والفقهاء القدماء.

وقد رجعوا إلى ابن خلدون أكثر مما رجعوا إلى غيره، ولعلّ مفكري الإصلاح المحدثين وجدوا في حديث ابن خلدون عن المجتمع والسياسة استقلالية إلى حدّ ما عن دلاليته الدينية أكثر مما وجدوا عند غيره من القدماء. لذا استعملوا استعمالاً واسعاً المفاهيم الخلدونية مثل «الوازع» و«الخلل» و«العمران» و«الملك القهري»... بل لجأوا إلى الصياغات النظرية الخلدونية ليترجموا بها نوازل العصر.

* * *

ركّزنا في هذا البحث على الفكر الإصلاحي الإسلامي دون غيره من اتجاهات الفكر العربي ـ الإسلامي المعاصر، وإنْ أشرنا إلى بعض مواقف يشترك فيها هذا الفكر عموماً بسائر اتجاهاته، واعتبرنا أن هناك موقفاً يشترك فيه الجميع وهو التسليم بالتأخر، والإحالة إلى الآخر في التفكير في الإصلاح، وقيام هذا كله على إدراك سياسي صوري لمشكل التأخر هذا. وأبرزنا هذا الموقف بالذات بالنسبة لفكر الإصلاح الإسلامي، أي الذي أراد أن يكون إصلاحه إسلامياً صرفاً. وقلنا إن إرادته هذه قد توهِمُ بأنه لم يغادر الموقف الثابت المعهود للإصلاح الإسلامي التقليدي، خاصة وأن شعارات خطابيْهما توحي بالتشابه. إلاّ أنه تشابه ظاهري، فالإصلاح الإسلامي الحديث يختلف أساساً عن القديم في أن أصحابه يفكرون بـ «التأخر» ويحيلون إلى التاريخ (ولو أننا لا نستطيع أن نذهب هنا إلى حد الحديث عن وعي تاريخي) ففكر الإصلاح الإسلامي الحديث يضمر فلسفةً ما للتاريخ يتبناها (ولو أنها

لا تستقيم مع مسلّماته) وذلك حين يجري حديثه بناءً على مفهومي «التأخر» و«التقدم» (أو «الانحطاط والتمدن» وهما المصطلحان اللذان استعملا أولاً)، وهو أيضاً حين يتحدث عن ضعف المسلمين بعد قوتهم لا يتحدث بناءً على تصور ديني فحسب (شأن الإصلاح القديم)، أي «تأخر» مجتمع المسلمين عن «الإسلام الحق»، وإنما يستعرض فترات الرقي والانحطاط في تاريخ المسلمين نفسه. وهكذا يكون المسلمون قد عرفوا فترة كانوا فيها «متقدمين» على العالم، ثم حدث «الانحطاط»، ليس لأنهم أهملوا عقيدتهم وتنظيم أمورهم بالإسلام فحسب، وإنما أيضاً لأنهم أهملوا ما كان السبب في تقدم أوروبا: أي «العلوم» التي أخذتها هذه عن المسلمين. ولا يعنينا أن نقف هنا عند هذه الدعاوى في ذاتها، والتي أصبحت مسلّمات عند المفكرين العرب والمسلمين المحدثين، وإنما يهمنا إبراز دلالتها: وهي أن هؤلاء أصبحوا يتحدثون عن تأخر تاريخي وليس فقط عن «تأخر» المسلمين عن الإسلام (المعياري) كما كان الشأن في الإصلاح الإسلامي القديم.

ومع ذلك... فإن إحالة مفكري الإصلاح الإسلامي المحدثين إلى التاريخ لا تجعلنا نرى لديهم إدراكاً لتاريخية الإسلام ما داموا متعلقين بفترة ماضية مِثَال (فترة الجيل الإسلامي الأول)، والتي يتوقف عليها تدبير المستقبل.

الفصل الثاني

«الفطرة» و«الحالة الطبيعية»
أو إعادة النظر في نظام المجتمع

تمهيد منهجي

ينبني هذا البحث على مقارنة. وككل مقارنة قد يتهددها الوقوع في منزلق الافتعال والمجازفة، سيما إذا ترددت بين حقلين ثقافيين مختلفين، كما هو الحال هنا إذْ يتعلق الأمر بمقارنة بين مفهوم «**الفطرة**» كما تحدَّد في الفكر العربي الإسلامي، وبين **الحالة الطبيعية** كمفهوم أساس في الفكر الليبرالي الكلاسيكي.

نحن نعلم أن الكَلَف بالمقارنات بين مفكرين ومذاهب من آفاق مختلفة قد يكون الدافع إليه التعلق «بإنسية» مجردة، تتجاوز عن الفروق، وتنشر على المختلفات رداء من وجدانية فضفاضة يشمل إنسانية أُرِيدَ لها أن تتعالى على «شوائب» التمايز.

إن الإنسيّة قد تكون أفقاً ضرورياً يكسر حدود التصور الضيق لِثقافة ظلّت محصورة في تكرارٍ فصَمها عن عالم قد تغيّر، فتصبح الإنسية آنذاك وسيلة لإدخال التنوع والنسبية، ولكنها في علاقة غير متكافئة بين ثقافتين مختلفتين تستحيل بالنسبة إلى الثقافة الواقعة تحت الضغط والتفكيك إلى مجرد شعار أجوف، وهنا لا تكون المقارنة سوى عملية تبرير سطحية لصالح الثقافة المهيمنة، ما دامت هذه الأخيرة تُتَّخَذ كمصدر أول للمعنى وللقيمة.

وهناك طريقة أخرى في المقارنة، يلجأ إليها خاصة أصحاب

الثقافة الواقعة تحت الضغط الأجنبي، وهي البحث عمّا عسى أن يكون في ماضي هذه الثقافة من «سَبْق». والحافز إلى هذا النوع من المقارنة هنا دفاعي، ولا مجال لتتبّع ما يقع فيه وسواس البحث عن «السبق» هذا من شطط في المقارنات، فهو كثير عند الكتّاب العرب المحدثين.

وهناك ضرب آخر من المقارنة يلجأ إليه خاصة مَنْ يشغفون باقتناص أوجه «التشابه» بين المذاهب والآراء والشخصيات المنتمية إلى آفاق مختلفة، ويكون الهم الوحيد لهؤلاء المقارنين هو عقد لقاءات غير منتظرة تفاجئ القارئ مفاجآت سعيدة!

* * *

ونحن أيضاً هنا نقوم بمقارنة، ولكن لنبين حدودها. سنقارن بين مفهومين: **الفطرة** كمفهوم إسلامي نتتبعه عند المتكلمين والفلاسفة والسلفيين المحدثين، ومفهوم **الحالة الطبيعية** كما استعمله مؤسسو الفكر الليبرالي. ونحن في هذه المقارنة نبدأ بهذه الملاحظة المنهجية: وهي أن كل مفهوم هو صياغة نظرية لها مقصد، وهذا المقصد هو الذي يعطي الدلالة الحقيقية للمفهوم. إن المفهوم إذنْ لا يكتسب معنى لذاته، بل بحسب ما يقصد إليه. ففي مفهوم «الفطرة» الإسلامي كما في مفهوم «الحالة الطبيعية» الأوروبي الليبرالي حاول الجميع الرد إلى إنسان فطري، ولكن المقصد من الرد اختلف هنا وهناك، وبالتالي فإن هناك نتائج مختلفة تماماً ستنبني على كل من الإرجاعين ـ وهذا ما يهدف هذا البحث للوصول إليه.

سنحاول أن نبيِّن أن وراء كل من الإرجاعين إلى ما يُفترض أنه إنسان أساس مشروع «مختلف» للمجتمع. فترتّب على مفهوم «الفطرة» الإسلامي مجتمع يَسُوسه الأمر الإلهي، كما أن مفهوم «الحالة الطبيعية» كان ركناً أساساً في نظرية المجتمع المدني بمؤسساته المستقلة عن الدين، وعلى رأسها الجهاز المنظِّم والمسيِّر للمجتمع، أي الدولة.

ما هي «الفطرة»؟

I ـ الإسلاميون والفطرة:

كل مفهوم إسلامي لا بدَّ وأن يكون قد اعتمد في صياغته على ما ورد بشأنه في القرآن. وقد يقول القائل: ما مبرر اتخاذ النص القرآني بداية مطلقة في حين أن القرآن ذاته يطرح نفسه كاستمرار (ولو معدل) لأديان سابقة؟ بيد أن اهتمامنا هنا ينطلق من هذه المسألة المنهجية: وهي أن القرآن بالنسبة للفكر الإسلامي قد استقر كنص مرجعي مطلق، بحيث إن هذا الفكر الإسلامي في أغلبه هو عبارة عن تعليق، بالمعنى الواسع للتعليق والذي لا يقتصر على تفسير القرآن (التفسير والتأويل ومذاهبهما). من هنا كان النص القرآني هو مُسْتَنَد هذا الفكر وهو يَصُوغ المفاهيم ويداولها. إن هذا لا يعني أن كل مفكر كان يعمد أولاً إلى استحضار النص القرآني قبل أن ينتج أفكاره أو يصوغ مفاهيمه، ولكنه يعني أنه قد أصبح يستقي تلقاءً من حقل ثقافي هو بمثابة تعليق عام على نص أساس هو النص القرآني.

لهذه الأسباب، ولتحديد المفهوم الإسلامي للفطرة، سنبدأ بما ورد في القرآن.

هناك آيات ورد فيها لفظ «فطر» ومشتقاته[1]. وتحتوي الآية التالية في نظرنا على مضمون الآيات الأخرى وتحدد أكثر من غيرها المفهوم الإسلامي للفطرة: ﴿فأقم وجهك للدين حنيفاً، فطرة اللّه التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق اللّه، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[2].

---

(1) الروم، 30، والآيات الأخرى التي تتحدث عن «الفطرة»: الإسراء 51، طه 72، يّس 22، الزخرف 27، الأنبياء 56، مريم 90، الشورى 5، 11، الانفطار 1، الأنعام 6، 14، الزمر 46، الملك 3، المزمل 18.

(2) الروم 30.

فما هي المعاني التي يعطيها المفسِّرون لهذه الآيات، وخاصة الآية المذكورة؟

يتفق المفسرون على معنى لغوي أساسي للفطرة وهو «الابتداء» و«الاختراع»[3]. فما هو الإنسان في مبتدئه، أو ما هو أصل الإنسان؟

أجاب المفسرون والمتكلمون والفلاسفة على هذا السؤال. وفي أجوبتهم ـ كما هو منتظر ـ اختلاف، ولكن هناك أشياء أساسية يتفقون عليها.

إن حديث الفلاسفة عن «الفطرة» يختلف ـ كما سنرى ـ عن حديث المفسرين والفقهاء، إلاَّ أن الجميع يتفق على هذه المسألة: وهي إقامة مرادفة بين «الأصل» و«الاستقامة»، فالفطرة عندهم هي توافق تام بين الإنسان وما ينبغي أن يكون عليه كإنسان. وما يطرأ عليه بعد ذلك من سلوك لا يوافق هذا الأصل فهو تحريف أُطلِق عليه اسم «التقليد» (وسنعود إلى هذا المفهوم).

رجع المفسرون والمتكلمون إلى الآية المذكورة أكثر من غيرها، ولكنهم رجعوا أيضاً إلى عدد من الأحاديث، وبالأخص هذا الحديث الذي يذكره كل من يتطرق إلى «الفطرة»: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

هذا الحديث الرئيس فيما يتعلق بالمفهوم الأساسي للفطرة يتمحور هو أيضاً على التقابل: الفطرة/التقليد. لذا سنحلل هذا التقابل، ولن ندخل في مسائل أثارت جدلاً بين الفقهاء والمتكلمين، كهذه المسألة: متى يُعتبر الفرد مسلماً، هل منذ ميلاده أو عند البلوغ؟ هذه ليست قضية كلامية أو فلسفية فحسب، بل يترتب على الجواب عنها قضايا عملية كتلك التي تتعلق بالإرث: هل يرث المسلم غير المسلم، أو العكس؟

---

(3) الطبري: **جامع البيان**، ط. بولاق 1328هـ، ج21، ص 26.

أغلب الفقهاء أجابوا بالنفي، ولو أن المعتزلة ذهبوا مذهباً مخالفاً. كذلك اهتم المتكلمون فيما يتعلق بالفطرة بمسائل قد لا تلقى الآن الاهتمام نفسه، مثل مآل أطفال الكفّار بعد الممات...

سنجري تحليلنا لمفهوم «الفطرة» الإسلامي بناءً على هذا التقابل «الفطرة»/ «التقليد»، وقد تَبَيَّن لنا من فحص مختلف نصوص الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة أنه محوري.

ما الأصل في الإنسان؟ ما هو الإنسان الطبيعي؟ ما هي الفطرة الإنسانية؟ هذه الأسئلة (والتي تؤول في الواقع إلى سؤال واحد) قد تبدو من قبيل هذه الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى التي لم يكفّ الفلاسفة يطرحونها، ولكنه في الواقع سؤال يُطرَح في غالب الأحيان على نحو تحتي لتؤسس عليه مذاهب في الأخلاق العامة والسياسة. على هذا النحو طُرِح هذا السؤال مثلاً في الفكر الليبرالي ليؤسس عليه هذا الفكر مذهباً في الأخلاق والسياسة يربط الإنسان بالطبيعة وبالمجتمع المدني.

مثل هذا السؤال نجده مطروحاً في الفكر الإسلامي وعنه نشأ مفهوم «**الاستخلاف**» الذي يحدد شرعاً ما ينبغي أن تكون عليه حياة البشر على الأرض.

ما الإنسان بالفطرة؟

إذا استثنينا أتباع اليونان من الفلاسفة الإسلاميين (لأسباب سنذكرها) فسنجد سائر مفكري الإسلام يجيبون في الغالب جواباً واحداً على هذا السؤال: **وهو أن الإسلام يساوي «الفطرة»**[4].

ينبغي أن نفهم أولاً أن هؤلاء لا يقصرون معنى الإسلام على الدين المخصوص بهذا الاسم، بل يقصدون «الدين الحق» عموماً، أي

---

(4) **جامع البيان**، ج21، ص 27، فخر الدين الرازي.

كل ما عَدّه المسلمون رسالات سماوية صادقة. الإسلام في نظر المسلمين طبعاً هو «دين الحق»، ولكنه يعني عندهم أيضاً جميع الأديان التي لم تُحَرَّف، وهنا لا بدّ من الإحالة إلى ما يقوله المفسرون بصدد الآيات التي ترد فيها عبارات «الدين الحنيف»، و«دين الحق»، و«كان الناس أمة واحدة»[5]. وهي عبارات تدور حول فكرة «وحدة الدين»، والتي لا ينبغي أن نفهم منها تكافؤ الأديان جميعها من حيث الصواب.

فقد صنّف المسلمون العقائد صنفين: أدياناً كانت في أصلها صحيحة، ثم «حُرِّفت»، فصارت إلى هذا الذي يتبعه «أهل الكتاب». والإسلام اعتبر نفسه إذن استئنافاً لهذه الأديان قبل أن «تُحرَّف»، والصنف الثاني هو كل ما عدا هذه من ملل ونِحَل، فهو يرفضها.

موقف الإسلام من اليهودية والمسيحية حسبما آلتا إليه عند «أهل الكتاب» وكذا من سائر العقائد الأخرى للبشر، هو أنها جميعاً «تحريف» لـ «الفطرة».

فالإسلام إذن ـ بمعناه العام ـ يشمل: اليهودية والمسيحية «الأصليتين» والإسلام المحمدي. وهذا هو الإسلام المساوي لـ «الفطرة».

وحين حُرِّف هذا الإسلام حدث «التقليد»، أي:

يهودية ومسيحية أهل الكتاب + كل المعتقدات التي «ابتدعها» البشر.

هكذا إذن يقوم التضاد بين الفطرة والتقليد، أي بين الإسلام (بمعناه العام) وما سواه.

---

(5) الرازي: ج4، ص 235، النيسابوري: على هامش **جامع البيان**، ج7، ص 135. ابن الأثير، ج3، ص 20.

لهذا نجد المفسِّرين والمتكلمين يقيمون دائماً ترادفاً بين الإسلام «الدين الحق»، و«الفطرة».

ماذا يعني هذا؟

يعني عندهم أن الإنسان بالفطرة، أي الإنسان الذي «لم تُحرَّف فطرته» لا يمكن إلاَّ أن يكون مسلماً.

من هنا نفهم هذا النعت الذي أُعطي للإسلام: «الدين الحنيف»، أي «المستقيم» ويُقصد بذلك أنه الدين الذي «لم يحرَّف»، أي الذي يتميز عن الأديان الأخرى التي حرفت «الفطرة» ووقعت في «التقليد».

طبعاً، ليس كل «تقليد» مرفوضاً إسلامياً، بل هناك «تقليد» مطلوب، وهو تقليد الأصل، إنْ صحَّ التعبير، فقد اعتُبِر دائماً أن هناك إسلاماً أصلياً ينبغي الاقتداء به، وما عداه فهو تقليد مرفوض.

من هنا نفهم المعنى العميق لهذه المحاولات التي ما فتئ يرومها المفكرون والمصلحون المسلمون عبر العصور: أعني النزوع إلى الإسلام «الأصل»، إسلام «الفطرة»، واقترن هذا النزوع دائماً برفض كل ما اعتُبِر تحريفاً لهذا «الأصل» وقع فيه الناس، أي «التقليد» أو «البدعة».

لنورد بعض الأمثلة: فالغزالي يخبر بأنه عقد العزم على الخروج على كل «تقليد»، واستحضار «الفطرة الأصلية»، فبعد أن يورد الحديث: «كل مولود يولد على الفطرة...»، والذي لا بدَّ وأنْ يذكره في هذا المقام كما يفعل غيره، يقول: «فتحرك باطني إلى طلب حقيقة **الفطرة الأصلية**، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأستاذِين، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات»[6].

(6) المنقذ من الضلال، مطبعة جامعة دمشق 1960، ص 60 (والتشديد على بعض العبارات في هذا النص والنصوص الأخرى من عندنا).

«التقليد» هنا تغريب للإنسان عن فطرته، فهو إقحام شيء خارجي محرف لها، وهو ما يؤكده فخر الدين الرازي وهو يفسر الآية: ﴿كان الناس أمة واحدة...﴾ بأنهم كانوا كذلك في «الدين الحق»، «ثم اختلفوا بعد ذلك لأسباب خارجية». وبعد أن يورد هو أيضاً الحديث المذكور «كل مولود يولد على الفطرة...» يفسِّر: «دلّ الحديث على أن المولود لو ترك على **فطرته الأصلية** لما كان على شيء من الأديان الباطلة، وأنه إنما يَقْدِم على الدين الباطل **لأسباب خارجية**، وهي سعي الأبوين في ذلك، وحصول الأعراض الفاسدة»[7].

والمعنى نفسه نجده عند مفسر آخر، وهو ابن الأثير، وهو يشرح حديث الفطرة المذكور: «والمعنى أنه [الإنسان] يولد على نوع من الجِبِلَّة والطبع **المتهيّئ لقبول الدين**، فلو تُرِك عليهما لاستمر على لُزومهما، ولم يفارقهما إلى غيرهما، وإنما يَعْدِل عنه من يَعْدل لآفةٍ من آفات البشر والتقليد»[8].

هؤلاء المفسرون والمتكلمون حَفَرُوا إذنْ للوصول إلى ما عسى أن يكون عليه الإنسان الفطري، وقد انتهت حَفْرِيَّتُهم إلى مطابقة بين الإنسان والدين. فلا وجود عندهم لإنسان يساير فطرته وهو غير متدين. ويبقى «الدين الحق» عندهم طبعاً هو الإسلام، بمعناه العام الذي يشمل الأديان «الأصلية» كما يشمل الإسلام المحمدي.

فما هي النتائج الاجتماعية والسياسية لمثل هذا التصور؟ وبعبارة أكثر تحديداً: ما مناط الإصلاح بناءً على هذا التصور؟ سؤال سنجيب عنه فيما بعد.

* * *

---

(7) الرازي، م.س، ص 123.
(8) ابن الأثير: م.س، ص 74.

الفلاسفة والفطرة

لنرَ الآن إلى صنف آخر من المفكرين الإسلاميين ذهبوا في حفريتهم ـ على ما يبدو ـ إلى أبعد مما ذهب إليه المفسِّرون والمتكلمون، وهم الفلاسفة.

الانطباع الأول الذي نخرج به فيما يتعلق ببحث الفلاسفة في «الفطرة» أن المشكل الذي شغلهم كان مشكلاً معرفياً، وهو يبدأ من هذا الافتراض: لنتخيَّل إنساناً لم ينشأ حسب المألوف، أي في أسرة ومجتمع يُلقَّن عن طريقهما ما يتلقاه البشر من معارف وعقائد، بل شرع ابتداء من فكره الطبيعي يتعرَّف على الموجودات ويُكوِّن الأفكار والتصورات ويركب المعارف، فما الذي سينتهي إليه هذا الإنسان المبتدئ من الصفر الطبيعي، أي من «الفطرة»؟

هذا هو موضوع «حي بن يقظان»، هذا النمط الغريب من الأدب الفلسفي الذي أجراه الفلاسفة الإسلاميون بلغة أسطورية.

مَن يقرأ «حي بن يقظان» عند كل من ابن سينا وابن طفيل والسهروردي يجد نفسه وكأن المشكل الذي استعصى حله على هؤلاء هو مشكل التبليغ: تبليغ ما اعتبروا أنه حقائق أدركوها كفلاسفة فكيف يمكن إيصَالُها؟[(9)] وإلى مَنْ؟ العائق القائم أمامهم هو «اللغة»، وقد سموا هذا العائق كما سمّاه الفلاسفة الآخرون «حجاب الألفاظ». فهناك حدود لدلاليّة اللغة، فهي لا تتجاوز المشترك العام. وهناك عائق ثانٍ وهو الجمهور، أو «العامة»، ويشمل في رأيهم عامة الناس الذين لا يداولون العلم (أي المكتوب)، وهم لا اعتبار لهم من حيث كونهم خارج دائرة هذا العلم (فنُعِتُوا بـ «الجهل») ولكن لهم اعتباراً آخرَ

---

(9) حي بن يقظان، دار المعارف ـ القاهرة 1959، ص 114، (ابن طفيل)، ص 53، (ابن سينا)، ص 135 (السهروردي).

لكونهم قوة سياسية ضاغطة، بحكم شمول الأمية في المجتمعات التقليدية. والصنف الثاني من «العامة» في رأي الفلاسفة هم الفقهاء أنفسهم لكون العلم الذي يخوضون فيه هو «علم» بالظاهر، بغير حقائق الأمور، وملتصق بشؤون «العوام»[10].

من هنا كان التنافس داخل الثقافة الإسلامية بين هذين الصنفين من مداولي «العلم» (= المكتوب) أي الفلاسفة والفقهاء. والنزاع بين هذين الفريقين ظاهرُه معرفي، فكل واحد يُشَكِّكُ في قيمة المعرفة التي يشتغل بها الآخر، والمنهج الذيَ تقوم عليه. فالفقهاء يعتبرون أنفسهم في عقر دارهم، فتقوم دعواهم على إخراج الفلاسفة من حَظيرة العلم الإسلامي. بماذا يعتدُّ الفلاسفة؟ بالمنطق؟ ها هنا ينصبُّ هجوم الفقهاء على منطق الفلاسفة، وهؤلاء يردون عليهم ببيان قيمة «البرهان» وهو جوهر منطقهم، وما عداه فطريق إلى الظن (الجدل)، أي إلى علم الفقهاء الذي ينحصر في «الظاهر»، أما العلم الحق (= علم الفلاسفة) فلا يقوم إلاّ على «البرهان». طبعاً هجوم الفلاسفة على علم الفقهاء لا يعني الدين إطلاقاً. فما زالوا يميزون بين «ظاهر» الدين الذي يتعلق به الفقهاء وبين «حقيقته» التي لا تُدرَك إلاّ بتأويل «ظاهر» الدين للتوصل إلى «كنهه» الذي لا يمكن إلاّ أن يكون ـ في رأيهم ـ هو العلم الفلسفي.

علم الفقهاء في رأي الفلاسفة هو علم بالظل، في حين أن علمهم هو علم بالأصل.

هل يُبْطَل علم الظل؟ كلا ـ يجيب الفلاسفة ـ فهو ضروري للعوام ولأشباه العلماء، أي الفقهاء، فكان الدين، أو هذا المستوى الظاهري من الدين اللازم لحياة العامة والذي يشتغل به الفقهاء متوجهين به إليهم.

---

(10) ابن طفيل: المرجع السابق، ص 121.

دين العوام والفقهاء إذن هو في مستوى الظل بالنسبة للأصل، (أي علم الفلاسفة)، ولكنه ضروري.

هذا الدين ليس هو الحقيقة الوحيدة كما يزعم الفقهاء ولكنه التقريب الضروري حتى تستقيم دنيا الناس ومعاملاتهم، وحتى تطمئن أفهام العوام القاصرة بطبيعتها عن تجاوز «الظل» إلى «الحقيقة».

من هنا قال الفلاسفة إن النص الديني الأصلي (القرآن) قد لجأ إلى الظل (التشبيه، القصص) للتقريب، ما دام هو خطاباً للناس أجمعين[11]:

ولكن هؤلاء الفلاسفة الذين كتبوا «حي بن يقظان» لجأوا هم أيضاً إلى خطاب الظل. فحي بن يقظان أسطورة، لجأوا إليها لتقريب المعنى، تماماً كما استعمل القرآن «القصص» ليضرب الأمثال للناس. اعتبروا أن «الحقيقة» هنا لا تقال بِدَالٍّ مباشر، بل مجازاً.

يمكن أن يُفسَّر «حي بن يقظان» تفسيرين: الأول، هو أنه التقريب المجازي لهذه «الحقائق» التي يقول لنا الفلاسفة إنها شيء مضنون به على غير أهله (أي هم). وفي «حي بن يقظان» نفسه (خاصة عند ابن طفيل) ترديد لهذه الدعوى. (وطبعاً ليست القضية في كون هذه «الحقيقة» شيئاً موجوداً فعلاً في حوزة هؤلاء الفلاسفة أو غيرهم، ولكن المهم هو ما يترتب على التصديق على هذا الادعاء من أثر: آنذاك تستحيل هذه «الحقيقة» إلى سلطة، ويتخذ الذين يُظَنُّ أنهم يملكونها موقع النفوذ).

التفسير الثاني هو أن «حي بن يقظان» إرجاع إلى «الفطرة». وهذا ما يهمنا هنا من هذا الأدب الفلسفي.

«حي بن يقظان» تجريد للمُضَاف الاجتماعي، لكل ما طال به

---

(11) ابن طفيل: المرجع المذكور، ص 122.

العهد ورسخ بالتعود، أي «التقليد».

هنا أيضاً نجد التقابل نفسه: الفطرة/التقليد، ولكن «فطرة» هؤلاء الفلاسفة شيء مختلف: فهي ليست طبيعة واحدة مشاعة بين الناس، أي بدايتهم المطلقة قبل الاختلاف، ولكنها هي نفسها اختلاف أصلي ممتاز، وهو ما يسمونه «الفطرة الفائقة»[12]. أما عامة الناس، فهم لا يستطيعون الارْتِدَاد الكامل إلى الأصل المطلق، فمهما حاولوا تظل لديهم آثار من «التقليد»، لذا سمّاهم الفلاسفة بذوي «الفطرة الناقصة».

«حي بن يقظان» إذن ليس ردّاً لكل فطرة، بل لهذه «الفطرة الفائقة» التي اعتقد الفلاسفة أنهم وحدهم أصحابها.

طبعاً، لا جديد رغم هذا الدوران، فهذه «الفطرة الفائقة» ليست سوى تعبير آخر عن هذه «العرقية الذهنية» التي يَعْتَدُّ بها مُلاَّك العلم الكتابي أينما وجدوا. و«حي بن يقظان» لن يكون سوى رواية أخرى لحديث مكرور.

ولكن ما يهمنا في «حي بن يقظان» هو دلالة هذه العودة المُتَخَيَّلَة إلى الطبيعة. بل هي أكثر من عودة متخيَّلة عند ابن طفيل الذي يتحدث عن خلق طبيعي لكائن بشري «تولد من الأرض (. . .) تخمرت [فيها] طينة على مَرِّ السنين على نحو وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم»[13]. هي إذن أكثر من عودة افتراضية إلى الطبيعة. لكن من أجل ماذا؟

ماذا يُقصَد من هذه الإعادة إلى الطبيعة في «حي بن يقظان»؟ هل كانت وسيلة لنقد اجتماعي، أو وراءها مشروع لما ينبغي أن يُؤَسَّسَ عليه المجتمع؟

---

(12) المرجع المذكور: (ابن سينا)، ص 46، ابن طفيل: ص 93، 127، 128.
(13) المرجع المذكور، ص 69، 71.

يبدو أن الإرجاع إلى الطبيعة عند فلاسفة «حي بن يقظان» ما هو سوى «تمرين» يتعلق بنظرية المعرفة: كيف يستطيع خواص من الناس أن يتجردوا من أفكار «التقليد المحرفة عن أصولها» ليدركوا «حقائق الأمور»، وهو ما لا يستطيعه (عندهم) إلاَّ فيلسوف أو مُؤِوِل للدين لا يقف عند ظاهره. وهنا قد يُقال إن نظرية المعرفة نفسها قد ترتبط بتصور أشمل يتناول الأسس الاجتماعية نفسها، فنظرية المعرفة مثلاً عند أصحاب المنفعة العامة لا تنفصل عن فلسفتهم في الأخلاق والاقتصاد والسياسة. هذا صحيح يؤكده ما نجده عند هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين من إدانة صريحة للمجتمع. بل نحن نستطيع أن نفسر ما نجده عندهم (وعند غيرهم من الفلاسفة) من احتقار للحواس وما يُبنَى عليها من معرفة وسلوك ينبغي أن يفسر تفسيراً يتجاوز الميدان المعرفي المحض: فهي إدانة للمجتمع الذي يعتبرونه في مستوى الحواس (وترجمتها عندهم الأنانية والشهوة والسطحية في إدراك الأمور).

لكنْ هل إصلاح مثل هذا المجتمع ممكن؟

لا نعتقد أن هذا كان مطلبَ أصحاب «حي بن يقظان».

إنهم ليسوا دعاة إصلاح، بل دعاة غربة: «وقد أُلصِقْتَ يا مسكين بهؤلاء إلصاقاً لا يُبريك عنهم إلاَّ غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم» كما يقول ابن سينا محدثاً نفسه، ولو أن التغرب المطلق لا مطمح إليه. الإفلات ما أمكن إلى «الفطرة الفائقة» أي ما يسميه ابن سينا بـ «السياحة الداخلية»، ولكنها حال لا تدوم، يبقى التردد بين عالمي «التقليد» و«الفطرة الفائقة»: «فاقنعْ بسياحة مدخولة بإقامة، تسيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً»[14].

معنى هذا أن الإصلاح غير ممكن، ولذا فإن «حي بن يقظان» بعد

---

(14) المرجع السابق، ص 45.

أن انتقل من «جزيرته» إلى عالم الناس ليهديهم لم يحصل على طائل، فقد «رأى أن سرادق العذاب قد أحاط بهم، وظلمات الحجب قد تغشتهم (. . .) وعلم (. . .) أن الهداية والتوفيق [بالنسبة إليهم] فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه»(15). ما دام الأمر هكذا، فهل يقوم هذا الفيلسوف بمحاولة لنقد الدين، يضع بديلاً له «العقِل» كما حاول ذلك فلاسفة الأنوار مثلاً، والفرنسيون منهم خاصة، أو ليضعه في حدود العقل كما حاول ذلك الفلاسفة الألمان؟ كلا! وهل سيجد الحل في هذا الموقف الذي التجأ إليه الرأي المعارض ـ طوال التاريخ الإسلامي ـ حين يكون ما يزال رأي الأقلية، وهو موقف «التقيّة»، أي أن يظهر للناس غير ما يبطن، وهو مستمر سراً في بث دعواه؟ موقف «التقيّة» هذا لا يهتم به هذا الفيلسوف، ولا يعنيه، فهو يظهر مجاراة الناس فيما يعتقدون وهو يبطن الشعور بالتعالي بما يعتقده هو: «فاعتذر إليهم عما تكلم به معهم، وتبرأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، واهتدَى بمثل هديهم». هو إذن لا يرى نفسه ملتزماً بشيء تجاه المجتمع المطلوب إصلاحه، ولهذا «الالتزام» اسم إسلامي: «الحسبة»، أو «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

الفيلسوف إذن ليس «محتسباً» أو داعية إصلاح في العالم الإسلامي، ترك هذه المهمة للفقهاء والمتصوفة والدعاة.

معنى ذلك أن الفلاسفة في المجتمع الإسلامي قد نفضوا أيديهم من قضية الإصلاح.

هذه نتيجة هامة لا تتعلق فقط بهذا الفيلسوف النموذجي، (حي بن يقظان) الذي غادر جزيرته (غربته الفلسفية) إلى مجتمع الناس ليصلحه،

---

(15) ابن طفيل: المرجع المذكور، ص 130.

فأدرك أن الأمر مستحيل، فعاد إلى جزيرته، أي إلى غربته، بل تتعلق بالفلسفة الإسلامية عموماً: لماذا نفضت هذه الفلسفة يدها من قضية إصلاح المجتمع؟ هل لأنها ظلّت دائماً هامشية؟ ممكن، وإنْ كانت هذه «الهامشية» هي نفسها في حاجة إلى تفسير، وهو ما يبعدنا عمّا نحن بصدده، وإن كنا نستطيع الآن أن نقدم هذا التفسير: وهو أن للفيلسوف موقفاً راسخاً مؤداه أن الإصلاح الحقيقي لا يتأتى إلاَّ إذا ارتفع المجتمع إلى مستوى الفلسفة، وهو عنده أمر يستحيل لأن هذا المجتمع بعامته وفقهائه لن يستطيعوا ذلك. يبقى أن الفيلسوف في المجتمع الإسلامي مقضي عليه بالغربة، وهو وضع يقبله عن اختيار واستعلاء معاً.

ولكن ما يهمنا هنا هو النتيجة المترتبة على هذا الموقف: وهي أن قضية الإصلاح في المجتمع الإسلامي لم تكن قضية الفيلسوف، بل تركها للفقيه. فالفقيه أساساً هو الذي ظلّ يحمل شعار الإصلاح داخل المجتمع الإسلامي.

* * *

ابن خلدون والمجتمع الطبيعي

حديث ابن خلدون عن «الفطرة» متميّز عن بقية المفكرين الإسلاميين. ولكن تميزه ـ كما هو شأن فكره بوجه عام ـ يتمثل في استعماله للمفاهيم الأساسية نفسها التي يستعملها هؤلاء، ولكن مع إحداثه تحويلاً عميقاً في دلاليتها.

حديث صاحب المقدمة عن الفطرة يختلف عن الفقهاء والمتكلمين وحتى الفلاسفة في مسألة أساسية: وهي أنه لا يجري بناء على هذا التقابل الذي أقاموه بين الفطرة والمضاف الاجتماعي، لسبب بسيط وهو أن ما هو اجتماعي لا يعتبره ابن خلدون مضافاً إلى الإنسان ـ وإن كان هذا لا يعني بالضرورة إضفاء تفسير وضعي على

فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ذلك أن الاجتماعية عنده ليست أفق الإنسان الوحيد.

يربط ابن خلدون حديثه عن «الفطرة» بحديثه عن «المجتمع الوحشي». فما هو هذا المجتمع؟ هو الذي تكون فيه الجماعة الإنسانية ألصق بالطبيعة، أخضعَ لضرورتها. هو مجتمع بدو القفار.

المجتمع الوحشي هو مجتمع الندرة على الإطلاق فيما ينتج ويستهلك، فهو مستوى «المعاش الضروري» أو «المعاش الطبيعي» حسب مصطلح ابن خلدون الذي يجعله أول مستويات ثلاثة للمعاش وهي: الضروري، ثم الحاجي (أي ما يزيد على الضرورة) ثم الكمالي (أي مستوى الترف، أو الحضارة). وهنا يساير ابن خلدون التقسيم الثلاثي نفسه للأصوليين (وأصحاب «مقاصد الشريعة» منهم بالذات) للأهداف التي تتوخى الشريعة الإسلامية المحافظة عليها، وهي الضروريات، والكماليات والتحسينات. وابن خلدون ينقل هنا المصطلح الفقهي من حقله الأصلي (أي أصول الفقه) إلى الحقل الاجتماعي، أي يلجأ إلى مفاهيم تقليدية، ولكن مع تحويل في دلاليتها.

صحيح أن ابن خلدون يجعل «المعاش الضروري» هو ما ينتجه ويستهلكه سكان البادية عموماً بأصنافهم كما حددها: المستقرين منهم، وأنصاف الرحَّل، والرحَّل. ولكن معاش أهل المجتمع الوحشي، أو الرحَّل، هو معاش الضرورة القصوى، لأنه معاش الندرة في حدها الأبعد: «وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكَنّ والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصل بُلْغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراء ذلك»[*].

(*) الاستشهادات الواردة في المتن حتى نهاية المقطع المعنون بـ «ابن خلدون والمجتمع الطبيعي» مقتبسة من «مقدمة» ابن خلدون.

إذا كان ابن خلدون يطلق على معاش البدو بأصنافهم «المعاش الطبيعي»، فإن مصطلحه هذا ينطبق خاصة على معاش أهل القفر، مجال الندرة القصوى: «القفر مكان الشظف والسغب، فصار لهم إلفاً. . .». وهو أيضاً «معاش طبيعي» لأنه في إنتاجه المحدود لا يبتعد عن الطبيعة.

المعاش الضروري يكون كذلك لأنه الحد اللازم لحفظ البقاء. وفي مجال الندرة، يكون تحصيل القوت ملتزماً بالاستعداد للقتال من أجله. لذا يتحدث ابن خلدون في هذا المستوى من الاجتماع الإنساني عن ضرورتين أساسيتين: إنتاج القوت النادر، والقتال من أجله. وفي مجال القفر، أي الندرة القصوى، ترتبط هاتان الضرورتان فيشتد الصراع على قوت الكفاف، كما أن الحرب المستمرة تكون وسيلة طبيعية لتنازع القوت النادر بين أهل القفر، إذ إن «رزقهم في ظلال رماحهم».

رغم كل النعوت السلبية التي يضفيها ابن خلدون على مجتمعه الوحشي، فإنه يعتبره مجتمعاً طبيعياً، وذلك بمعنيين: بمعنى أنه ألصق مجتمعات البشر بالطبيعة، وأيضاً لأنه واحد من المجتمعات التي تكوِّن «العمران البشري على الجملة».

ولكن هذا «المجتمع الوحشي» وإن كان طبيعياً فهو حسب ابن خلدون مجتمع «ناقص»، بالقياس إلى ما يكون عليه المجتمع الإنساني في وضعه العادي. وابن خلدون هنا يلجأ إلى أحد المفاهيم الأرسطية الأساسية وهو مفهوم «الكمال»، ومعناه أن كل كائن يتجه إلى تحقيق وجوده الكامل، وما دام لم يحقق ماهيته هذه فهو موجود «ناقص»، فيكون المجتمع البدوي مجتمعاً ناقصاً بالنسبة لمجتمع الحضر، «ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها» كما يعبِّر ابن خلدون.

ما دام المجتمع الوحشي ناقصاً فما الذي ينقصه لكي يصير مجتمعاً تاماً؟

إذا كان ما ينقصه بوجه عام هو ما يفرق بين مجتمع البدو الرُّحَّل والمجتمع المستقر، فإن هناك خاصية أساسية تنقصه حسب ابن خلدون: وهي أنه مجتمع غير سياسي بالمعنى الحقيقي، ويرجع ذلك أساساً إلى شكل السلطة فيه، فهي في مجتمع البدو الرحل غير قهرية. ذلك أن تنقّل البدو المستمر يفرض عليهم أن يعيشوا داخل وحدات صغيرة محكمة الارتباط، أي عصبيات متفردة، فيمتنع إذن الاجتماع القار والخضوع، ويكون نمط السلطة الملائم لمجتمع الرحل هذا هو ما يسميه ابن خلدون «الرئاسة»، وهي نفوذ معنوي يمارسه شيخ الجماعة، وليس سلطة قهرية. فالانتظام السياسي إذن يفترض سلطة تقوم على العنف المنظم، وهو ما يسميه ابن خلدون بـ «القهر»، وهو الشرط الأساسي للسياسة عنده، ولا يوجد في مستوى المجتمع الوحشي. وهو يفسر هذا الأمر بالنسبة لبدو العرب قائلاً: «والسبب في ذلك أنهم أمة وحشية باستحكام عوائد التوحش وأسبابه فيهم، فصار لهم خلقاً وجبلة، وكان عندهم ملذوذاً لما فيه من الخروج عن ربقة الحكم، وعدم الانقياد للسياسة». هو إذن مستوى «الرئاسة». أما المستوى الحقيقي للسياسة فهو يبدأ بـ «وسياسة الملك والسلطان [التي] تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر».

مجتمع البدو الرحل، أو المجتمع الوحشي هو مجتمع طبيعي، ولكنه لم يبلغ المستوى الذي حدده ابن خلدون للمجتمع السياسي.

ولكن هذا المجتمع قد تنقلب أحواله فيصير مجتمعاً سياسياً، وذلك بأثر من عقيدة جماعية.

المثال الديني هو الذي يقلب الوضع فيحدث التجاوز من مستوى «المجتمع الطبيعي» إلى مستوى «المجتمع السياسي»: «فإذا كان منهم النبي أو الولي الذي يبعثهم إلى القيام بأمر اللّه (. . .) ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق، تمَّ اجتماعهم وحصل لهم التغلب والملك» (وقد أبرزنا

فعل «تَمَّ» لأنه يحيل إلى المَفهوم الأرسطي: مفهوم «التمام» أو «الكمال» الذي أشرنا إليه، والذي لجأ إليه ابن خلدون كثيراً). فالعقيدة الدينية هنا ليست مجرد نظام للعقائد والمعاملات، بل هي رسالة تسعى إلى تحقيقها جماعة ما، آنذاك تكون الرسالة الدينية هي وسيلة هذا المجتمع الطبيعي لكي يصير مجتمعاً سياسياً. فالسياسة «يصيرون إليها بعد انقلاب طباعهم وتبدلها بصبغة دينية».

* * *

ما علاقة هذا الذي يسميه ابن خلدون «المجتمع الوحشي» أو «المجتمع الطبيعي» بالفطرة، خاصة في مفهومها الإسلامي؟

نبادر فنقول إن الإنسان في هذا المجتمع الطبيعي ليس هو إنسان «الفطرة» عند ابن خلدون. وهذا يعني عنده أن «الفطرة» ليست هي «الطبيعة».

هنا يلتقي ابن خلدون كما نرى مع سائر المفكرين الإسلاميين. إلاَّ أنه مع ذلك يختلف عنهم في هذه المسألة: وهي أن حديثه عن «الفطرة» يمر عن طريق «المجتمع الطبيعي». إن مجتمعه الطبيعي الوحشي هذا ليس هو مجتمع «الفطرة»، ولكنه المهيَّأ أكثر من غيره لإدراكها (إذا توفر الشرط اللازم لذلك)، فلكونه في مستوى الطبيعة يكون سلوكه (من وجهة نظر خارجية) قائماً على الاغتصاب والعدوان، أي يكون مطابقاً لـ «الفساد»، هذا المفهوم الإسلامي الذي يعني انعدام ضبط المجتمع بالقانون أو بالشريعة. فأهل المجتمع الوحشي «ليست لهم عناية بالأحكام وزجر الناس عن المفاسد (...) وإنما همهم ما يأخذونه من أموال الناس نهباً أو مَغرماً، فإذا توصلوا إلى ذلك وحصلوا عليه أعرضوا عما بعده من تسديد أحوالهم والنظر في مصالحهم، فتبقى الرعايا في ملكهم كأنها فوضى دون حكم، والفوضى مهلكة للبشر مُفسدة للعمران بما ذكرناه من أن وجود الملك خاصة

طبيعية للإنسان، لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلاّ بها».

هذا المجتمع الوحشي الطبيعي لا يكون إذن في «مستوى الفطرة»، بعبارة أخرى ليس السلوك وفقاً للطبيعة هو الفطرة، أي ليست هناك عند صاحب **المقدمة** مرادفة بين الطبيعة والفطرة، فيلتقي هنا مع بقية مفكري الإسلام. فما دام البدو الرحل في مستوى «المجتمع الطبيعي»، أي يسلكون سلوك «المجتمع الوحشي»، فهم إذن مجتمع دون المجتمع السياسي من جهة، وهم من جهة ثانية دون مستوى «الصلاح».

ها هنا نرى كيف يرتكز ابن خلدون على المفاهيم الإسلامية نفسها التي يستعملها غيره ويُجْرِي تفكيرَه بناء على هذا الزوج الأساسي في الفكر الإصلاحي الإسلامي: الصلاح/الفساد.

«الصلاح» لا يمكن أن يحققه مجتمع إلاّ إذا انضبطت أموره إما بقوانين يتواطأ عليها البشر من أجل صالحهم العام (وهو بالمصطلح الخلدوني «سياسة عقلية»)، وإما بمحاولة جمع بين الشريعة ومقتضيات السياسة (وهي «السياسة الشرعية»). ويبقى النموذج الأمثل هو ضبط المجتمع بالشريعة وحدها، وهو ما لم يحققه حسب ابن خلدون وغيره سوى نظام الخلافة، ولا أمل في أن يتحقق من جديد، بعد أن حصل الاعتقاد بأنه قد تحقق في فترة الجيل الإسلامي الأول. يبقى أن «الفساد» هو وضع كل مجتمع لا يضبطه لا قانون ولا شريعة.

ابن خلدون الذي يجري تفكيره هو أيضاً كما نرى بناء على ثنائية الصلاح/الفساد يبقى مختلفاً عن غيره من مفكري الإسلام حين لا يتناول مفهومي «الصلاح» و«الفساد» بناء على المعيار الديني وحده. فابن خلدون لا يمكن أن نعدّه مصلحاً، وحديثه عن الإصلاح ليس حديث دعوة، لسبب أساسي وهو أن اهتمامه هو أن يبين **كيف** تتم فعلياً عملية الإصلاح في مجتمع أدرك طور «الفساد».

و«الفساد» عنده ليس أساساً حكماً دينياً على مجتمع خرج على الشريعة، بل هو أولاً طور طبيعي يبلغه عمران أدركه الهرم، وهو بوجه عام طور «الحضارة»، حين يتطبع أهل السلطة، والمتعلقون بهم، ونخبة الجيش بعوائد الترف. وبهذا المعنى تكون «الحضارة نهاية العمران وخروجه إلى الفساد». فابن خلدون يستعمل «الفساد» بمفهوم الفلسفة والطبيعيات الأرسطية، أي هو نهاية طبيعية يدركها العمران في تطوره كأي كائن يبلغ غاية صيرورته. فهو ليس حكماً دينياً على مجتمع خرج على جادة الدين.

وبهذا المنطق أيضاً يتصور ابن خلدون معنى «الصلاح» وكيف يتم «الإصلاح».

كيف يكون «إصلاح» المجتمع الوحشي، أي كيف يكسر حلقة سلوكه القائم على تخريب العمران، أي «الفساد في الأرض»؟ (والأحرى أن يقال «الإفساد» بدل «الفساد»، باعتبار أن سلوك المجتمع الوحشي منظور إليه هنا من منظار المجتمع الحضري، فهو بالقياس إلى ذاته له نظامه الخاص ما دام مجتمعاً طبيعياً، أو كما يقول ابن خلدون هو مجتمع في «الخلقة طبيعي» ولا يكون التوحش مرادفاً للإفساد وإحلال الفوضى إلاّ من منظور أهل الحضر، أي حين يكون مهدداً لهم باستمرار، فهو نقيض المجتمع الحضري بنمط معاشه وقيمه). فأهل التوحش من البدو إذا «ملكوا أمة من الأمم جعلوا غاية ملكهم الانتفاع بأخذ ما في أيديهم، وتركوا ما سوى ذلك من الأحكام بينهم (...) فتنموا المفاسد بذلك، ويقع تخريب العمران، فتبقى الأمة كأنها فوضى».

هكذا إذن، ومن منظور المجتمع الحضري، خاصة إذا سقط تحت غلبة مجتمع البدو تكون البداوة = التوحش = الفساد = الفوضى. فإذا تغلب مجتمع البدو الرحل على المجتمعات القارة، تكون غايته هي

النهب السريع الآني، فهو لا يقيم تنظيماً معيّناً حتى لاستغلالها، وبعبارة أخرى هو لا يقيم سياسة لاستغلال المجتمعات المغلوبة، ما دام هو نفسه لم يبلغ كمجتمع طبيعي مستوى السياسة، «ذلك أن طبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس (. . .) وليس عندهم في أخذ أموال الناس حد، فإذا تمَّ اقتدارهم على ذلك بالتغلب والملك بطلت السياسة في حفظ أموال الناس».

لا سبيل لمجتمع ابن خلدون الطبيعي لكي يصير مجتمعاً سياسياً إلاَّ عن طريق الدين حين يكون دعوة. ولكي يدلل ابن خلدون على أطروحته هذه يرجع إلى أمثلة من التواريخ التي يعرف، وخاصة تاريخ العرب حَمَلة دعوة الإسلام. ومعروف أن ابن خلدون عدَّ بدو العرب هم نموذج المجتمع الوحشي، أو المجتمع الطبيعي بإطلاق، فيُؤوِّل حملهم دعوةَ الإسلام للتدليل على انتقال المجتمع الطبيعي إلى مستوى المجتمع السياسي، فينتقل من الترحال إلى الاستقرار، من معاش الندرة إلى اقتصاد الكمال ثم الترف، من «الرئاسة» كنظام قبلي لسلطة معنوية أكثر منها قسرية إلى إقرار نظام الملك وتأسيس الدولة.

وكل هذا يحصل حين يكسر هذا المجتمع دائرة سلوكه الوحشي لينطلق من «الفطرة». ما معنى هذا؟

معناه عند ابن خلدون أن هذا المجتمع وهو في مستوى الطبيعة فهو يسلك سلوك المجتمع الوحشي، ولكنه لكونه ألصق المجتمعات بالطبيعة فهو كذلك أقربها إلى «الفطرة»، أو بعبارة أدق هو أكثرها تهيُّؤاً لاستعادة «الفطرة» (أو إخراجها من «القوة» إلى «الفعل» بالمصطلح الأرسطي الحاضر في تفكير ابن خلدون): «. . . خلق التوحش القريب المعاناة المتهيئ لقبول الخير ببقائه على الفطرة الأولى (. . .) فإن كل مولود يولد على الفطرة كما ورد في الحديث. . .».

يبقى أن المجتمع الطبيعي هو الأقرب إلى الفطرة، فقط ينبغي

تخليصه من سلوكه الوحشي الذي هو تحريف لفطرته، ولكنه يظل مع ذلك أكثر استعداداً لاستعادتها.

وما دام مجتمع البدو العرب أكثر المجتمعات طبيعية، فهو أيضاً أكثرها استعداداً لتقبل «الفطرة». فلنترجم هذا الكلام.

معناه أن عرب الجاهلية كانوا مجتمعاً وحشياً، أي فطرة مُحرَّفة، ولكنهم لكونهم مجتمعاً طبيعياً فهم أكثر استعداداً لتقبل الفطرة، والتي لم تكن سوى الإسلام (دين الفطرة)، **وهذا ما يفسر عنده كيف كان هؤلاء العرب هم الأكثر استعداداً لقبول وحمل دين الفطرة هذا وهو ما يفسر أيضاً لماذا كان الإسلام الأول عربياً.**

* * *

ها نحن نرى، وقد قمنا بهذا التحليل، كيف حافظ ابن خلدون على نفس منطلق مفكري الإسلام: أي إقامة تضاد بين «الفطرة» و«الطبيعة»، وجعل «الفطرة» تعادل الدين (= الإسلام).

إلا أنه في حديثه عن الفطرة لم يحل إلى الدين وحده كما فعل الفقهاء والمتكلمون، ولم يبحث عنها كما فعل الفلاسفة في «استعداد فائق» زعموا أن خواص الناس (أي الفلاسفة) يتوفرون عليه ويتميّزون به عن «علماء الظاهر» أي الفقهاء والمتكلمين، وعن بقية «العوام». يختلف ابن خلدون عن هؤلاء إذ يربط تناوله للفطرة بحديثه عن المجتمع الطبيعي. ولكنه مع هذا كله لا يغادر المنطلق العام لكل المفكرين الإسلاميين من كون الفطرة لا توجد في مستوى الإنسان الطبيعي أو ما يُتصوَّر أنه كذلك، وإنما الفطرة تعديل للطبيعة، أي إحلال للقيمة (أي الدينية) في الطبيعة.

يظل طبعاً تصور ابن خلدون للمجتمع الطبيعي لا نظير له عند غيره من هؤلاء المفكرين، وكذا تناوله لمفهوم الفطرة مروراً بهذا المجتمع الطبيعي.

ومع ذلك... فالمجتمع السياسي عنده لا يمكن أن يتولد من صلب المجتمع الطبيعي، بل إن المجتمع السياسي يتكون بحدوث قطيعة مع المجتمع الطبيعي، وذلك بتدخل «الفطرة» أي الدين الذي عدَّه (هو وغيره من مفكري الإسلام) مساوياً للفطرة أي للإسلام (دين الفطرة).

نقول هذا الكلام لكي لا يُحمَّل ابن خلدون هنا أيضاً ما لا يحتمل. فكثيرون قد أولوا ما قاله واضع **المقدمة** عن العمران تأويلاً ربطه بالفلسفة الاجتماعية الوضعية، وآخرون تحدثوا عن تصوره المادي للمجتمع... لو كان الأمر كذلك لأمكن عنده الارتكاز على الحاجات الطبيعية للإنسان وتنظيمها لبناء المجتمع السياسي (كما ذهب أصحاب المنفعة العامة، وكما ذهبت الماركسية أيضاً)، ومثل هذا لا يمكن أن يستنتج مما قاله ابن خلدون عن المجتمع الطبيعي. فهو مجتمع لا يصلح عنده لبناء مجتمع سياسي.

تصور الإصلاح إذن لا يتم حسب ابن خلدون بقياس المجتمع السياسي الفاسد على المجتمع الطبيعي (مثلما قاس مؤسسو الليبرالية مجتمعهم السياسي على «الحالة الطبيعية») قصد إعادة بنائه على أسس جديدة، وإنما بإحلال الدين في المجتمع الطبيعي.

معنى ذلك أن ابن خلدون لا يتصور إصلاحاً ممكناً خارج الدين ـ فيلتقي في هذا مع بقية المفكرين المسلمين ـ رغم هذه الموضوعية الفذة التي تميّز بها حديثه عن المجتمع الطبيعي وعن العمران بوجه عام.

السلفيون المحدَثون والفطرة

سيعود السلفيون المحدثون إلى مفهوم «الفطرة»، ونلاحظ أن حديثهم عنها يجري عادة في سياق حديثهم عن الإصلاح.

ينطلق هؤلاء من المعادلة نفسها التي انطلق منها أسلافهم من فقهاء ومتكلمين، وهي: الإسلام = الفطرة[16]. سيدمجونها في إطار تأويلٍ ما لتاريخ البشرية والأديان، مُطَعَّمٍ بآثار من فلسفة التطور كما راجت في أوروبا القرن الماضي.

التاريخ عندهم هو أساساً تاريخ ديني «متطور»، يرافق الإنسان في صعوده نحو «الأفضل»، والأفضل هنا عندهم هو دين جمع بين العقل والوجدان والعالمية (أي الإسلام لأنه ليس خطاباً موجهاً إلى شعب واحد كاليهودية، بل هو للناس أجمعين، وليس دين الوجدان فحسب كالمسيحية بل هو دين العقل أيضاً، هذه مسلَّمة نجدها عند دعاة الإصلاح الإسلامي المحدَثين جميعاً).

إلاَّ أننا نلاحظ تغييراً في مفهوم «الفطرة» عند المفكِّرين المسلمين المحدثين: فالفطرة لم تعد تلك البداية التامّة المطلقة التي زعم الفقهاء أنها كانت للإنسان في أصله الذي لم يُحرَّف بل هي ما قد بلغه الإنسان بعد أن أدرك رشده، أي حين عرف «الدين الكامل» (= الإسلام).

«الفطرة» إذن «اكتمال»، منتهى تطور، وهذا ما يؤكده علال الفاسي وهو يفصل بين «الفطرة» و«الطبيعة» يقول: «الفطرة غير الطبيعة، على خلاف ما يظنه الناس، الطبيعة لغة الجِبِلَّة، وهي من ذاتية الأشياء لا تنفك عنها طبقاً لنواميس معيَّنة. أما الفطرة (...) فإن استعمالها الإسلامي من معنى المروءة التي وضعها اللَّه صفة للإنسان منذ أصبح إنساناً، أي منذ تحمل المسؤولية وأدرك الحرية».[17] الفطرة

---

(16) الطاهر بن عاشور: **مقاصد الشريعة**، الدار التونسية للنشر والتوزيع 1978، 57؛ عبد العزيز جاويش: **الإسلام دين الفطرة والحرية**، دار الهلال (د.ت. ولعله نشره سنة 1914)، علال الفاسي: **مقاصد الشريعة ومكارمها**، مطبعة الرسالة، ط2، 1979، ص 190 ـ 191، 200.

(17) **المرجع المذكور**، ص 5.

إذن غاية تطور. وبما أن نظرية التطور كانت بالنسبة للفكر العربي الحديث هي الواقعة العلمية الكبرى التي حاول أصحابه إما تبنّيها (العلمانيون) وإما إدماجها في نظرة دينية تأويلية كما فعل بعض محدثي السلفيين، فإن علال الفاسي أطلق العنان لجولات تأملية حرة في التاريخ ومساره والحياة وتطورها: «وحينما نشأت الخليقة على الأرض كانت نتيجة نمو طبيعي من المادة إلى الحيوانية، ثم أخذت تكتشف شيئاً فشيئاً طريق الحياة الاجتماعية مقلدة الطيور والحشرات (. . .) ومدفوعة ببعض الغرائز التي هي لازمة لحفظ الإنسان، ولكنها نشأت بلهاء قاصرة النظر، ضعيفة الحضارة، تنقصها الفطرة التي تجعلها في مكانها الإنساني المتحضر. وما كان لها أن تستقل بنفسها لإدراك قواعد الفطرة (. . .) فكان لا بد إذن من أن يرسل إليها اللّه من (. . .) يهديها (. . .) إلى اكتشاف معالم الفطرة (. . .) ولم تزل الإنسانية تخطو في مراحل الترقي والمعرفة حتى تمّ رشدها الديني بإرسال محمد (ص) (. . .) وبذلك انتهت التجربة الدينية للإنسان إلى غاية سعيدة هي تآلف العقل والدين»[18].

يعود السلفيون المحدثون إلى حديث «الفطرة» كلما ذكروا «الإصلاح» والأمر مفهوم بمنطقهم: أليس الإصلاح عندهم إحياءً للإسلام «الأصلي» أي الذي تخلص من كل ما يدخل تحت مفهوم «التقليد»؟

عبد العزيز جاويش أحد أقطاب «الحزب الوطني» المصري الذي ربط الدعوة الوطنية بالإحياء الإسلامي بتحالف مع الدولة العثمانية والذي وضع كتاب **الإسلام دين الفطرة والحرية** يردُّ هو أيضاً إلى إسلام «الأصول». وطبعاً هذه «الأصول» لا بدَّ وأن تختلف بحسب ما يراد

(18) المرجع السابق، ص 5.

من الإسلام بصدد ما يستجد من أوضاع. فالكاتب إذن يجتهد في إثبات ما يراه أصولاً للإسلام، بل يبدأ بـ «الاجتهاد» أصلاً أول للإسلام!

ثم يورد «أصولاً» أخرى هي أبعد ما تكون عما اعتاد الفقهاء اعتباره «أصولاً»، ولكن هذا الداعية الوطني ـ الإسلامي يراها مبادئ لحل مشكلات المجتمع الإسلامي الحديث: مثل المساواة بين الأجانب و«أهل الذمة» وبين المسلمين في هذا المجتمع، وعدم التقيد بحرفية النص، و«إقامة ما لا يشق على النفوس» إلخ[19].

والكاتب هنا يقتدي هو أيضاً بفلسفة «مقاصد الشريعة»، أي يبدأ من مفهوم «الصلاح» كقاعدة للاجتماع والسياسة. وثنائية الصلاح/ الفساد هنا متصورة انطلاقاً من ظرفية مصر والعالم الإسلامي، ظرفية «الخلل» (وهو أيضاً يستعمل هذا المصطلح الخلدوني المتداول كثيراً عند المحدثين). المطلوب إذن العودة إلى إسلام القوة[20].

الربط نفسه بين «الفطرة» و«الإصلاح» في إطار فلسفة «مقاصد الشريعة» نجده عند علال الفاسي، وتكون عنده القضية كالتالي: هدف الدين (= الإسلام) هو رفع الإنسان إلى مستوى «الفطرة». إذن فليست الفطرة معطى بحتاً، بقدر ما هي اكتساب أخلاقي: «فإنه [الإسلام] اعتبر نفسه دين الفطرة. وبمقتضى ذلك قيد كل نظرة أو اعتبار للنواميس أو مراعاة للمصالح بالمعروف من أخلاق الفطرة»[21].

الحديث عن الفطرة هنا ليس إذن إرجاعاً إلى الطبيعة، بل إلى الدين. فليس المجتمع الطبيعي هو الأصل المفترض الذي منه يُعاد

---

(19) الإسلام دين الفطرة والحرية، ص 41.
(20) المرجع نفسه، ص 49.
(21) مقاصد الشريعة، ص 190.

تقييم أوضاع قائمة وتقديم مشاريع للإصلاح عند أصحاب الدعوة السلفية، بل هو إرجاع المجتمع إلى الدين. لا ينبغي للتشريع مثلاً أن يجاري المنطق الموضوعي لتحول المجتمع، بل أن يضبطه باستمرار بناء على معيارية دينية راسخة، هي ما يسمى بـ «الأصول» (أي الدينية) وهو ما يعنيه السلفيون قدماؤهم ومحدثوهم من كون الإسلام «دين الفطرة».

استنتاج

ما الذي نستطيع الآن استنتاجه من هذا العرض الذي قمنا به عن مفهوم «الفطرة» عند مختلف المفكرين الإسلاميين، من متكلمين وفلاسفة وسلفيين محدثين؟

(1) إن هؤلاء جميعاً حين ردوا إلى «الفطرة» فلكي يقيموا جميعاً ـ رغم اختلاف منازعهم ـ تقابلاً قاطعاً بين «الفطرة» و«التقليد». فالتقليد هو المضاف الاجتماعي المحرف للفطرة. المتكلمون والسلفيون المحدثون يقيمون مطابقة بين الفطرة والإسلام، وهم بهذا يتميّزون عن الفلاسفة الذين يجعلون هذه المطابقة بين هذه «الفطرة» والعقل الطبيعي المنشئ للعلم الصحيح والخُلق الممتاز. ولكن المتكلمين والسلفيين والفلاسفة يشتركون جميعاً في هذه المسألة: وهي أن الفطرة لا تعني الطبيعة المحض.

(2) نحن إذا سألنا هؤلاء جميعاً ما هي «الطبيعة الإنسانية»؟ فإن الجواب لا يعني مطابقة الإنسان للطبيعة، ولا الانطلاق من إنسان طبيعي مفترض لنقد مجتمع قائم باعتبار أنه «غير طبيعي»، فالإنسان الطبيعي عن المتكلمين والسلفيين لا يمكن أن يكون سوى الإنسان المتدين (= المسلم)، وعند الفلاسفة هو الإنسان العارف بالخير ومبادئ المعرفة الصحيحة. فعندهم جميعاً تختلط

الوضعية بالمعيارية. فالسؤال: ما هو الإنسان؟ لا ينفصل عن السؤال: ما الذي ينبغي أن يكون عليه الإنسان؟

(3) ما دام المتكلمون ومحدثو السلفيين قد انتهوا في ردهم إلى الفطرة إلى إنسان مطابق لما عدّوه الدين الأصلي، فمعنى ذلك أن حفريتهم لم تنته إلى إنسان «ما قبل الدين»، أو قل إن «إنسان ما قبل الدين» هذا لا اعتبار له في نظرهم، وبالتالي لا يدخل كأساس للتحليل والبناء الاجتماعي.

صحيح أن الفلاسفة الإسلاميين انتهوا بحفريتهم فيما عسى أن تكون عليه الفطرة إلى إنسان سابق للدين (و«سابق» هنا بمعنى القَبْليّة والتقدم معاً)، ولكن الهدف من محاولتهم لم يكن اجتماعياً أو سياسياً بالمرة، ظل القصد معرفياً وهو تأكيد امتياز العلم الفلسفي والمختصين به.

من هنا تكون النتيجة هي أن حديث هؤلاء الفلاسفة عن «الفطرة» لم يكن يستهدف المجتمع، من حيث تحليل أسسه وتقديم مشروع لإصلاحه، أي لم يكن وراءه مشروع اجتماعي.

أما السلفيون المحدثون كأسلافهم من فقهاء ومتكلمين فقد ارتبط حديثهم عن «الفطرة» بحديثهم عن «الإصلاح»، ولكن طريق الإصلاح ظل دائماً هو هو: رد المجتمع إلى «دين الفطرة» أو إلى «فطرة الدين». معنى ذلك أن ما يستحدثه المجتمع في تطوره هو عندهم لا يخلو: إمّا أنه لا يستقيم مع ما عدّوه أصولاً، فهو إذن «تقليد» مرفوض، وإمّا أنْ يُقْبَل حسب منطق قياسي، أي يعتبرونه نوازل تُردُّ إلى أحكام شرعية أصلية.

وحسب منطق هؤلاء المفكرين المسلمين يستثنى إمكانان:

أولاً: اعتبار أن المجتمع وهو يتغير يمكن أن تُسْتَقَى منه نفسه

ـ وعلى نحو مُتَجَدِّد ـ مبادئ ضبطه وتسييره. فكر هؤلاء لا يتصور أن المجتمع نفسه هو مصدر قواعد تنظيمه. وقد ظل فكرهم محصوراً في معيارية دينية قوامها الحكم المستمر على المجتمع بحسب ما يجب أن يكون عليه شرعاً.

ثانياً: فكر هؤلاء يستثني وجود إصلاح اجتماعي حقيقي خارج نطاق الدين. فهو لا يقتنع مثلاً بإمكان فلسفة اجتماعية وسياسية موضوعية، ويظل يُنظر إلى ما يُبنى عليها من نظام اجتماعي بأنه مهما كان فهو دون مستوى مجتمع تضبطه الشريعة. من هنا نفهم كيف أن السلفيين المحدثين حين يلجأون هم أيضاً إلى اقتباس أفكار ليبرالية، فإن اقتباسهم لا يستقيم ما دامت أسس هذه الأفكار توجد على طرف نقيض مع أسس فكرهم.

* * *

يبقى أن العودة إلى الفطرة ليست عند هؤلاء المفكرين الإسلاميين ـ بمختلف أصنافهم ـ عودة إلى الطبيعة، وبالتالي لا تعني إعادة إلى ما يفترض أنه «طبائع الأشياء» قصد إعادة النظر في أسس المجتمع القائم، ولا منطلقاً لمشروع إصلاحي.

وعكس هذا بالضبط هو ما اتجه إليه مؤسسو الليبرالية في ستعمالهم الإجرائي لمفهوم «الحالة الطبيعية».

II ـ الفكر الليبرالي و«الحالة الطبيعية»

استعمل الفكر الليبرالي الكلاسيكي منذ القرن السابع عشر مفهوم «الحالة الطبيعية» كمبدأ أساس، سواء في عملية النقد التي خاضها هذا الفكر ضد السلطان المطلق، أو في تأسيس نظرية في المجتمع السياسي.

في هذه العملية المزدوجة هناك عودة إلى ما افتُرِض أنه الأصل

في كل حياة مجتمعية. قد يختلف مؤسسو هذا الفكر الليبرالي في الحكم القيمي على هذا «الأصل»، فيرى بعضهم أن «الحالة الطبيعية» للإنسان كانت خيراً بينما يرى آخرون أنها كانت شراً يقوم على الاقتتال والأنانية، وسيترتب على اختلاف التصور، اختلافٌ في طبيعة السلطة التي عليها أن تسوس المجتمع.

اختلف هؤلاء المفكرون إذن من حيث افتراضهم لما قد يكون عليه الأصل وبالتالي لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي، ولكنهم اتفقوا جميعاً على منهجية معيّنة، وهي طرح المسألة الاجتماعية بالعودة الافتراضية إلى أصل المجتمع، أي إلى «حالته الطبيعية».

وقد قِيل إن هذه العودة غير تاريخية وذلك بمعنيين:

(1) أنها غير صحيحة تاريخياً، فلا يستطيع القائلون بها أن يثبتوها بوثائق التاريخ، وقد حمل المفكرون الألمان بالخصوص لواء هذا النقد.

(2) أن الدعوة إلى هذه العودة ـ ولو كانت من قبيل الافتراض الذي يُقصد منه إفساح المجال لبناء نظرية جديدة في المجتمع السياسي ـ تقف على طرف نقيض مع ما يميّز المجتمع الإنساني من أنه مجتمع تاريخي. بمعنى أن ما تراكم من تراث سياسي واجتماعي لا يمكن وضعه بين قوسين من أجل العودة ولو بالخوض النظري إلى هذه الحالة الطبيعية المزعومة. ولأمر ما كان دعاة الفكر التحرري في القرن الثامن عشر على الخصوص هم الذين لم يأبهوا بأن ما اجتمع من تراث تاريخي ينبغي أن يؤخذ بعين الاعتبار، خاصة إذا تعلق الأمر بتغييره، في حين أن من نُعتوا بالمحافظة من مفكري القرن التالي هم الذين ألحوا على أهمية التراث والخصوصية التاريخية لأي مجتمع. وكِلاَ الموقفين مفهوم على كل حال: فهذا التراث التاريخي هو بالضبط ما سعى

مؤسسو الفكر الليبرالي إلى تجاوزه، فقد رأوا فيه دعامة المجتمع التقليدي الذي عملوا على هدمه. في حين أنه كان منتظراً من المدافعين عنه إبراز قيمة ما تراكم من مأثور.

إن مؤسسي الفكر الليبرالي أنفسهم لا يزعمون أن هذه «الحالة الطبيعية» التي استندت إليها تحليلاتهم قد وجدت بالفعل كمرحلة من مراحل التاريخ، بل هي عندهم مجرد افتراض إجرائي قُصِد به تحليل ونقد النظام الاجتماعي القائم. كان هدفهم تحليلاً جذرياً للمجتمع، والمهم هو ما يترتب على هذا التحليل: أي الطابع الاتفاقي لكل نظام اجتماعي، سيما وأن ما صار إليه المجتمع ينافي المعقول في أمرين خاصة: مصادرة حرية الأفراد، والجور في نظام الملكية. وهكذا اجتهد هؤلاء المفكرون في اقتراح نظريات في المجتمع تقوم كلها على إعادة تنظيمه وفقاً لدعامتي الليبرالية، وهما الحرية والملْكية.

لماذا هذا الرد إلى الطبيعة؟ قد يلاحظ أن هذا الرد ليس جديداً في الفكر الغربي، بل عرفه سلفه اليوناني، وكذلك الفكر الوسيطي. ومع ذلك... فهناك شيء جديد في قياس شؤون المجتمع على حال الطبيعة وذلك منذ الفترة الكلاسيكية في الفكر الغربي الحديث. إن علم القانون ثم علم الاقتصاد ثم علم الاجتماع ستتخذ كعلوم إنسانية نموذجاً لها علوم الطبيعة، وهكذا سيحاول جروتيوس أن ينجز في مجال القانون ما أنجزه جاليليو في مجال الفيزياء، كما سيقتدي فلاسفة القرن الثامن عشر بفيزياء نيوتن. إن تكوين معرفة بالإنسان اقتداء بمنهجية العلوم الطبيعية (وهو ما سينشئ العلوم الإنسانية) عامل مهم في تكييف النظرة الحديثة إلى المجتمع، إلاَّ أن هناك عوامل أخرى يظل أهمها بطبيعة الحال هو التغيير الحاصل في واقع المجتمعات التي ظهرت فيها الدولة الحديثة والمجتمع المدني الحديث.

* * *

غزو القارة الجديدة واكتشاف «الإنسان الطبيعي»

غير أن هناك واقعة تاريخية يمكن اعتبارها منطلقاً لخطاب جديد عن «الحالة الطبيعية» في الفكر الغربي، وهي غزو الأوروبيين للقارة الجديدة. فقد «اكتشف» هؤلاء في هذه القارة بشراً وجدوهم غريبين تماماً عما عهدوه، بل الأمر أكثر من كون الأوروبيين وجدوا أنفسهم أمام سكان غريبين عن مألوفهم، إذ إن هؤلاء الأوروبيين عرفوا أمم الشرق مثلاً وعدّوها مخالفة لهم، وأقروا لأنفسهم بالتفوق عليها، ولكن كل هذا لم يمنع الأوروبيين من التسليم بأن هذه المجتمعات الشرقية هي على كل حال «مجتمعات مدنية»: أي أن لها قوانين وأدياناً، ونظاماً للسياسة وللأسرة، وهذه أشياء اعتبروا أن سكان القارة الجديدة لم يعرفوها، أي أنهم لم يفارقوا «الحالة الطبيعية» ليصلوا إلى المجتمع المدني، لذا سموهم «الطبيعيين».

ويمكن القول إن أهم ما يميّز المجتمع المدني في نظر المفكرين الأوروبيين آنذاك هو نظام قار للمِلْكية، ابتداء من الملكية الشرعية للمرأة، وما يترتب عليها من نظام للإرث. أي تقنين لتوارث النسل والأشياء، (لذا حكموا بانعدام هذه الملكية الشرعية للنساء والنسل لدى «الهنود» ونددوا بشيوع «السِّفاح» لديهم).

هؤلاء «الهنود» لا يعرفون ـ في نظر الأوروبيين ـ نظاماً للمِلْكية. فهل هم أهلٌ لها؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي طرحه الفقهاء الأوروبيون المعاصرون لغزو أمريكا. وكان مفهوماً أن يكون أول من طرح السؤال وخاض فيه هم اللاهوتيون الأسبان لكون أسبانيا كانت أول بلد أوروبي غزا القارة الجديدة. وقد استند هؤلاء إلى مسلَّمة دينية لإصدار فتوى في قضية المِلْكية.

هذه المسلَّمة هي ما ورد في الإنجيل من أن الإنسان خلق على

صورة اللّه، وهذا ما يجعله أهلاً للسيادة، أي ملكية ما في الأرض من خيرات. أما هؤلاء «الهنود» فقد حكم عليهم اللاهوتيون الأسبان بأنهم غارقون في «الخطيئة»، وهذا ما يجعلهم أبعد من أن يكونوا بشراً حقيقيين «مخلوقين على صورة اللّه»، فلا يمكن إذن أن تكون لهم السيادة على الأشياء، أي لا يستحقون أن يكونوا مالكين حقيقيين لما بأيديهم من خيرات، فهي إذن مستباحة أي جائز تجريدهم منها، بل هم ليسوا أهلاً ليكونوا سادة أنفسهم، أي أحراراً، فيباح إذن استرقاقهم ونزع ما بأيديهم.

هذا إذن جدل كلامي سعى إلى تبرير نزع ملكية أهل القارة الأمريكية وإدخالهم في نظام السخرة وتحويلهم إلى رقيق. وقد تمّ بالفعل على يد «الملوك الكاثوليك» الأسبان ـ الذين حدث في عهدهم غزو أمريكا ـ نزع ممتلكات «الهنود» وتسخيرهم داخل ما سمي بنظام «القيادات» وكذلك سن قوانين تحولهم إلى رقيق. وقد برر أغلب اللاهوتيين الأسبان كل هذه الأمور، كما أجازوا للمسيحيين أن يشنوا عليهم الحرب لإنقاذهم من «الخطيئة»، أي تمسيحهم.

بيد أن هناك لاهوتياً من الفترة نفسها وقف موقفاً متميّزاً من مسألة الغزو ونزع الملكية والاسترقاق، وهو فرانسيسكو فيتوريا (1486-1546)[22]. صحيح أن فيتوريا لم يقف تماماً ضد الغزو المسيحي، إذ ظل يبرر نوعاً من الغزو فيما أسماه حروباً عادلة: (شن الحرب على «الهنود» دفاعاً عن «حرية الموصلات»، أو لأجل «تخليصهم من قبضة طاغية»، أو دفاعاً عمن دخل منهم المسيحية) ولكنه على كل حال وقف ضد استرقاقهم ونزع ممتلكاتهم. وكان على هذا اللاهوتي هو أيضاً أن

---

(22) Jean Baumel: *Les problèmes de la colonisation et de la guerre dans l'œuvre de Francisco Vitoria*, 1936.

يبحث عن حجج من الكتاب المقدس نفسه. فهو يقول: «حتى لو سلمنا بكون هؤلاء «الهنود» غارقين في الخطيئة فإن هذا لا يُفوِّت عليهم حقوقاً بشرية أساسية، وعلى الخصوص حقهم في الحرية وفي الملكية، فبعد أن يتساءل: «هل كان هؤلاء البرابرة حقاً أحراراً وسادة قبل مجيء الأسبان (. . .) أي هل كانوا بالفعل مالكين حقيقيين للأشياء والخيرات»؟ ينتهي إلى هذا الجواب: «إن البرابرة كانوا بالفعل أحراراً من وجهة النظر العامة والخاصة، مثل المسيحيين تماماً. ولذا فلا يجوز تجريدهم من ممتلكاتهم (. . .) بذريعة أنهم لم يكونوا قط سادة أحراراً، إنه لمن المؤسف أن نرفض لهؤلاء الهنود الذين لما يُلحِقوا بنا أذىً قط ما نُسلِّم به للعرب، الأعداء الدائمين للدين المسيحي»[23].

الخطيئة فيما ذهب إليه فيتوريا لا تمنع الإنسان من حق «السيادة» التي منها الملكية. وهو هنا لا يختلف فحسب عن اللاهوتيين الأسبان الذين خاضوا في «المسألة الهندية»، وإنما كذلك عن مُعاصِريه مؤسسي حركة الإصلاح الديني المسيحي، وعلى رأسهم لوثر.

حقوق الإنسان

وهنا جوهر المسألة التي تعنينا هنا: وهي أن مذهب فيتوريا يؤدي إلى هذه القضية الأساسية، وهي أن **للإنسان حقوقاً طبيعية، وراء الدين والجنس والموطن**. هناك إذن حقوق أساسية للإنسان بما هو إنسان لا تقبل التفويت (وعلى هذه القاعدة سوف تؤسس مبادئ «حقوق الإنسان»). صحيح أن هذه «الحقوق الطبيعية» قد أثارت نقاشاً طويلاً حول «طبيعيتها»، خاصة من قِبل المذهب الوضعي، ومن قِبل المدرسة التاريخية. وقد كان لهذا المفهوم دور تشريعي هام رغم ما سيوجه إليه

---

(23) ورد في المرجع السابق، ص 158.

من نقد، سيُعتَرض عليه بأنه مفهوم متعال في التجريد، ولكن فلسفة القانون التي تأسست عليه لعبت دوراً حاسماً في تخليص التشريع من غيبيات اللاهوتيين من جهة، ومن تحكمية المبررين لكل قهر بالقانون. فكان رد مبدأ القانون إلى الطبيعة يعني تحويلاً في معنى المشروعية: فلا الحق الإلهي صالح لإقامة السلطة، ولا العرف المتواضع عليه كذلك (إذا نافى ما ينبغي أن تكون عليه طبائع الأشياء).

وسيعتمد مؤسسو الفكر الليبرالي على فلسفة «الحقوق الطبيعية»، خاصة في إقرار حقوق أساسية للإنسان، وستصبح دستورية، ابتداء من تصريح الاستقلال الأمريكي (4/ يوليوز/ 1776)، وكذا في إعلان الثورة الفرنسية لـ «حقوق الإنسان والمواطن» (14/ يوليوز/ 1789).

فقد جاء في ديباجة «تصريح الاستقلال» الذي أعلنته المستعمرات الأمريكية الثلاث عشرة التي اجتمع مندوبوها في فيلادلفيا لتأسيس النظام الاتحادي الأمريكي أنه «يعتبر كحقائق بديهية بذاتها كون البشر يولودون متساوين، وأن الخالق حباهم بعدد من الحقوق التي لا يجوز تفويتها، من بينها الحق في الحياة، وفي الحرية، وطلب السعادة، وأن الحكومات إنما أُسِّست لضمان هذه الحقوق». واستهلت الثورة الفرنسية إعلانها عن الحقوق بأن «الهدف من كل مجتمع سياسي إنما هو المحافظة على الحقوق الطبيعية للإنسان والتي لا تفوت، وهذه الحقوق هي: الحرية، والملكية، والأمن، وحق التصدي للجور».

إن المبادئ المذكورة في هذين الإعلانين تستند إلى مفهوم «الحق الطبيعي» الذي هو نفسه يحيل إلى مفهوم معيّن للطبيعة الإنسانية. صحيح أن الفلاسفة من قديم تحدثوا في «الحق الطبيعي» وفي «الطبيعة الإنسانية»، (مثل أرسطو، والرواقيين خاصة)، ولكن هناك جديداً تماماً في حديث الفكر الغربي عن هذين المفهومين منذ بداية عصوره الحديثة. هناك مقاصد جديدة في هذه العودة، منها السعي إلى تصفية

الحساب مع الوعي المسيحي الذي عد الطبيعة الإنسانية هي الشر الذي تأصل في الإنسان منذ خليقته وكان لا بدَّ له من الخلاص منه، في حين أن الطبيعة بوجه عام أصبحت منبعاً للحكمة يسترشد بنظامها الإنسان. وأصبح التفكير في تدبير المجتمع والسياسة يقوم على مقارنة بين «المجتمع الطبيعي» و«المجتمع المدني». وحتى عند الذين اعتبروا المجتمع الطبيعي أنانية واقتتالاً مستمرَّيْن، فإن المجتمع المدني وليد متجاوز للمجتمع الطبيعي، بمعنى أنه لم ينشأ من تعال صرف، بل من تعديل وتقويم للإرث الطبيعي.

وقد أعطى الفكر الليبرالي الكلاسيكي لهذا التجاوز اسماً، وهو «التعاقد»، وهو ما يميز «المجتمع المدني» عن «الحالة الطبيعية»، سواء عند الذين عدّوا هذه الأخيرة أنانية واقتتالاً مستمرين (هوبز)، أو الذين اعتبروا أنها امتازت بالحرية (روسو)، فالمشكلة بالنسبة للأول كانت تتعلق بالكيفية التي على الأفراد أن يجتمعوا عليها اجتماعاً يتجاوزون به ذواتهم كأفراد فيؤسسون «الشعب»، والمعنى نفسه يعطيه روسو لـ : «الشعب» الذي ينبغي أن يكون مصدر القانون: «ففي الحالة الطبيعية حيث يكون كل شيء مشاعاً، لا أُطَالب بشيء لأني لم أتعهد به للآخرين (...) وليس الأمر كذلك في المجتمع المدني حيث الحقوق جميعها مثبتة بالقانون»[24].

ومهما كان من أحكام مؤسسي الفكر الليبرالي على هذه الحالة الطبيعية، فهذه الأحكام ليست مهمة في ذاتها باعتبار أن هذه «الحالة الطبيعية» مجرد افتراض إجرائي القصد منه نقد المجتمع القائم وتقديم مشاريع لإصلاحه. فروسو نفسه يقول إن الحديث عن الحالة الطبيعية

---

(24) J. - J. Rousseau: Du Contrat social, *Œuvres Complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, III, p. 326.

«هو حديث عن حالة لم تعد موجودة، أو ربما لم توجد أصلاً، وقد لا توجد مستقبلاً، ومع ذلك ينبغي أن نكوِّن عنها أفكاراً واضحة قصد الحكم على الأوضاع الراهنة»[25].

* * *

هذه إذن وظيفة مفهوم «الحالة الطبيعية» في الفكر الليبرالي الكلاسيكي. فهذا الفكر لم يداول هذا المفهوم بوصفه يشير إلى مرحلة من التاريخ وقعت بالفعل، بل لما يؤدي إليه استعمال هذا المفهوم ـ الأسطورة من نتيجة: وهي أن كل مجتمع إنساني قد بُني على مواضعات. وهذه المواضعات هي بالضبط ما ينبغي جعله موضوع التحليل ليُتبيَّن إلى أي حد استقر في مجتمعات البشر ما يُنافي طبائع الأشياء، (أو المعقول، باعتبار أن نظام الطبيعة معقول)، فكانت إذن أسطورة العودة إلى هذا «الأصل الطبيعي» للتدليل على ما فقده الإنسان تبعاً لما تأسس فيما بعد من أعراف ومواضعات مجتمعية. «فالإنسان ـ يقول روسو ـ وُلِد حراً ولكنه في كل مكان مكبَّل. فكيف حصل هذا؟ إني أجهل ذلك. أما كيف جعلته الشرائع يتحمل هذه القيود فهو ما أستطيع الإجابة عنه»[26]. إن ما فقده الإنسان من هذا الانتقال كان حسب روسو هو الحرية، وهو ما ألحّ عليه جون لوك قبله حين عرّف «الحالة الطبيعية» بأنها «حالة الحرية التامّة حيث الناس يدبرون أمورهم ويتصرفون في ممتلكاتهم كما يشاؤون، في حدود القانون الطبيعي، دون طلب الإذن أو الخضوع لأي سلطان بشري»[27] ومع ذلك فهي

(25) Préface du *Discours sur L'origine et les fondements de l'inégalité parmi les Hommes, Ibid.*, p. 123.

(26) *Du contrat Social, op. cit.*, p. 351.

(27) John Locke: *Two Treatises of Civil Government*, Everyman's Library, London, 1970, p. 118.

حالة قد نسخها «المجتمع السياسي المدني» وتأسيس الدولة، وبقي السلطان القهري المطلق في مستوى دون دولة القانون المدنية، فهو إذن «يوجد في مستوى الحالة الطبيعية»[28].

إن ما ترتب عن تجاوز هذه الحالة الطبيعية المفترضة، أي مواضعات المجتمع السياسي، هو ما انصبَّ عليه تحليل مؤسسي الليبرالية السياسية. وفحص هذه المواضعات بالقياس إلى ما قد يكون الإنسان قد فقده نتيجة لها، وما ينبغي أن يستدركه بناء على تعاقد اجتماعي جديد، هو موضوع «العقد الاجتماعي» كما حدده روسو حين يقول إن «النظام الاجتماعي حق شرعي مقدس تنبني عليه كل الحقوق الأخرى. إلاَّ أن هذا الحق لا يأتي من الطبيعة، بل يستند إلى مواضعات. فالمسألة إذن هي وجوب معرفة حقيقة هذه المواضعات»[29].

إن اتخاذ نظام الطبيعة نموذجاً لتحليل أوضاع المجتمع معناه البحث عما وراء الكثرة والتعقيد في هذه الأوضاع من نظام أساسي. ونموذج التحليل هنا هو ما يجري في العلوم الطبيعية، إذ إن علوم المجتمع تقتدي بمناهج الطبيعة. وفي القرن الثامن عشر كان الإنجاز الهائل الذي قام به نيوتن هو قدوة أصحاب النظر في أسس المجتمع وأصول السياسة. ونجد مونتيسكيو الذي انتقل من العلم التجريبي إلى العلوم القانونية يطرح هذا السؤال الذي يدور عليه كتابه **روح القوانين**: هل تعدد القوانين والشرائع يمكن إرجاعه إلى مبادئ قليلة؟ وهو يعرِّف القوانين بأنها «العلاقات الضرورية الصادرة عن طبيعة الأشياء»[30]. وهذا أيضاً هو معنى الإحالة إلى الطبيعة عند روسو، يقول كانط: «كان

---

(28) *Ibid.*, p. 161.

(29) *Du Contral Social, op. cit.*, p. 352.

(30) Montesquieu: *Œevres Complètes,* La Pléiade, 1951, T. II, p. 332.

نيوتن أول مَنْ أبصر النظام والضبط المبنيين على الترتيب حيث لم يكن غيره يرى سوى الفوضى والتعدد (. . .) وكان روسو أول من أدرك وراء تعدد الأشكال الاجتماعية التي تواضع عليها البشر الطبيعةَ الإنسانية الكامنة في أعماقها، والقانون الذي يقوم دليلاً على العناية الربانية»[31]. وطبعاً هذا تأويل كانط لما اعتقد أن علم نيوتن وفلسفة روسو يؤديان إليه.

هل كان ترديد الحديث عن هذه «الحالة الطبيعية» المزعومة يعني دعوة إلى العودة إلى عصر ذهبي؟ ليس الأمر كذلك بالضرورة، رغم الهالة التي أضفاها عليها بعض الذين استعملوها. وذلك أن الذين التجأوا إلى هذا المفهوم غالباً ما كان اعتقادهم راسخاً في «التقدم». معنى ذلك أن المطلوب هو تأسيس المجتمع المدني وليس العودة إلى حالة طبيعية ذهبية.

* * *

نقد مفهوم «الحالة الطبيعية»

من هنا نجد أن بعض الفلاسفة الألمان، خاصة كانط وهيجل، استبعدوا كل دعوة للعودة إلى عصر ذهبي مزعوم: إن «العصر الذهبي المفقود»، والذي بعده ساءت أحوال الدنيا، أسطورة روجها «دين الرهبان» حسب تعبير كانط[32]، الذي يضيف: «أما الاعتقاد الجريء الذي أصبح يأخذ به الفلاسفة في عصرنا، والمهتمون منهم بالتربية بوجه خاص، فهو اعتقاد جديد، وإن كان أقل رواجاً، ومؤداه أن

---

(31) Kant: *Observations sur le Beau et le Sublime* (1764), trad. Kempf, éd. J. Vrin, p. 66.

(32) Kant: *La religion dans les limites de la simple raison,* trad. J. Gibelin, J. Vrin, 2ème éd. 1968, p. 37.

العالم يتقدم حثيثاً نحو الأفضل في الاتجاه المعاكس للشر، وهو تقدم لا ينقطع (وإن كان لا يُلمس إلاً في يسر)، أو على الأقل يجد استعداداً له في الطبيعة البشرية نفسها»[33].

الاعتقاد في التقدم حسب كانط موقف لا يمكن أن يُعوَّل فيه على التاريخ ليجد في أحداثه ما يسنده، «فتاريخ كل العصور يقوم في قوة ضد هذا الاعتقاد»[34]. يبقى أن اعتقاد التقدم موقف معنوي/ مبدئي، ذلك «أن تاريخاً لتطور الحرية ابتداء من الاستعدادات البدائية الكامنة في طبيعة الإنسان هو أمر يختلف عن تاريخ حقيقي لتقدم الحرية، وهو تاريخ لا يمكن أن يتأسس سوى على وثائق»[35].

إن تحسين أوضاع الإنسان لا ينبغي أن يجد سنداً له في سلفية تتعلق بعصر وَلَّى ويفترض أنه كان ذهبياً، بل يُعوَّل فيه على إرادة البشر في الغيير المبتكر، «فالإنسان وحده مسؤول عما إذا كان حاضره غارقاً في الشقاء»[36]، «وما يوجد عليه الإنسان، وكذلك ما يجب أن يكون عليه أخلاقياً، هو وحده الذي عليه أن يصنعه»[37]. وكما أن وجود حالة طبيعية ماضية لا يمكن إثباته تاريخياً، فلا يمكن أيضاً اتخاذ هذه الحالة الطبيعية مثالاً لسعادة الإنسان. أما أحوال سكان البلدان والجزر التي غزاها الأوروبيون فيراها كانط أبعد من أن تمثل الحياة الرغدة الآمنة: «فهؤلاء الفلاسفة الذين يتحدثون عن السماحة التلقائية للطبيعة البشرية، أي ما يسمى بالحالة الطبيعية، ما عليهم سوى أن يقارنوا بمشاهد العنف

---

(33) *Ibid.*, p. 38.

(34) *Ibid.*, p. 38.

(35) Kant: *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine,* éd. Gonthier, 1947, p. 110.

(36) *op. cit.* p. 126.

(37) Kant: *La religion dans les limites de la simple raison,* p. 67.

والفواجع الدموية لقبائل الطوفُوَا في زيلاندا الجديدة، وجزر البحارة، وفي أمريكا الشمالية الغربية»[38]. ويورد كانط رواية أحد ضباط الحملات العسكرية عن «الحروب الدائمة بين هنود أمريكا».

* * *

استعملت الليبرالية مفهوم الحالة الطبيعية حين كان يصلح لنقد أوضاع المجتمع القديم. أما بعد أن استقرت المؤسسات الليبرالية، وخاصة مؤسسة الدولة الحديثة، فقد تخلى مفكروها عن هذه الأسطورة السلفية وتعلقوا أكثر بمستقبل يتأكد ازدهاره بالنسبة للبرجوازية المنتصرة. وهنا بدا لهم التناقض واضحاً بين التعلق السلفي بماض ذهبي وبين الاندماج في المؤسسات الحديثة لمجتمع يتطور باستمرار. وقد تمثل في المذهبين الوضعي والتاريخي (المذهبين الرئيسيين في القرن التاسع عشر) هذا الموقف المزدوج من رفض كل تعلق سلفي بالماضي ودعوة إلى الاندماج في مؤسسات الدولة الحديثة كأداة تبني باستمرار مجتمع المستقبل.

فالفلسفة الاجتماعية الوضعية ـ التي يمكن اعتبارها أيديولوجيا للمجتمع الصناعي ـ حملت لواء الدعوة إلى الاندماج في هذا المجتمع الذي خلقه التصنيع والذي وضع حداً نهائياً لهياكل المجتمع القديم، ونخبته التقليدية، وذهنيته.

أما المدرسة التاريخية فيمكن أن نمثل لها بهذا الموقف المزدوج الذي اتخذه أبرز مؤسسيها وهو هيجل. فهو من جهة قد رفض التعلق بأي شكل من أشكال السلفية، وهو من جهة ثانية قام بالتنظير وبالدعوة إلى الدولة الحديثة كأداة لتوحيد المجتمع وتحديثه. فهو قد انتقد أسطورة الماضي الذهبي، سواء في ما سمي بالحالة الطبيعية أو فيما

---

(38) *Ibid.*, p. 53.

شاع عند الألمان من حنين إلى الماضي المجيد، واعتبر أن مستقبل ألمانيا لا يمكن ضمانه إلاَّ بإقرار دولة عصرية لا بدَّ منها لتوحيد وتطوير الأمة الألمانية.

والحرية ليست عنده ذكرى فُقدت في عصر ذهبي سالف (كما يزعم ممجدو الحالة الطبيعية) بل هي مرحلة تاريخية، أدركتها دولة الحقوق الحديثة، «فالدولة هي أسمى خلقية تقوم على الإرادة العامة العاقلة، وفي الدولة يحقق الفرد حريته»[39]. والقول إن الإنسان حر لأن طبيعته كذلك قول جميل، ولكنه لا ينفع في جعل هذه الحرية واقعاً فعلياً «إذا قلنا إن الإنسان بطبيعته حر فهاهنا مبدأ ذو قيمة لا حدّ لها. ولكننا إذا وقفنا عند هذا التجريد فلا يمكن لأي نظام سياسي دستوري أن يقوم، لأن ذلك يقتضي بنية تكون فيها الحقوق والواجبات محددة»[40].

لا ننتظر أن نجد عند هذا الفيلسوف ذلك التقابل المألوف عند رواد الليبرالية بين الحالة الطبيعية والمجتمع المدني السياسي. وهيجل يجعل هذا الأخير هو المجتمع التاريخي بحقّ. بل يذهب أبعد، إذ يربط التاريخ ربطاً شرطياً بوجود الدولة: «ففي التاريخ العالمي لا يتعلق الأمر إلاَّ بالشعوب التي تنشئ الدولة»[41] (هذا التمييز بين مجتمعات وأمم داخل «حركة التاريخ» لأنها عرفت نظام الدولة، وأخرى على هامشه لأنها لم تصل إلى هذا المستوى من التنظيم السياسي سيشيع، وسينتقده الأنتروبولوجيون وكل من اعترض، سواء على المركزية

(39) G. W. F. Hegel: *Leçons de la philosophie de la religion,* trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin. 1959, T. I., p. 253.

(40) *Ibid.*, p. 255.

(41) Hegel: *Leçons sur la philosophie de l'histoire,* trad. J. Gibelin, éd. J. Vrin, 1973, p. 46.

الأوروبية أو على المركزية الحضرية بوجه عام). ومعروف أن هذه الدولة التي جعلها هيجل محور فكره السياسي لم تكن تعرفها ألمانيا في عهده، والتي لم تكن توحّدت بعد، وقد أرجع هيجل انهزام ألمانيا أمام جيش الثورة الفرنسية إلى غياب دولة موحدة وحديثة «فقد ظهر جلياً لألمانيا في حربها ضد الجمهورية الفرنسية أنها ليست دولة»(42).

ينبه هيجل إلى أن مفهوم «الحالة الطبيعية» كان شعاراً قُصِد به تصفية الحساب مع الوعي المسيحي الذي جعل الطبيعة مصدر الشر وذكرى الخطيئة. وهنا كان عليه أن يحلَّ التناقض بين هذا الوعي الجديد الذي يرى الطبيعة مصدر القيمة والحقيقة وبين وعي مسيحي ينبذها ويبحث عن الحق فيما هو متعال عنها. والحل عنده في تجاوز الثنائية الفاصلة بين الوعي والطبيعة. فالطبيعة لها تاريخ ـ ولا يعني به التاريخ الطبيعي وإنما يقصد به تطور علاقة الوعي بالطبيعة ـ وهو بوجه عام تطور الوعي بالذات والذي يعد كتابه **ظاهريات الفكر** معرضاً له. وهو تطور يؤدي إلى تحقيق مستمر للحرية (والتي لم يضيعها الإنسان وراءه في فردوس طبيعي مفقود، بل هي مطلب للوعي يتحقق تاريخياً وتكون الدولة عنده مرحلة حاسمة في هذا التحقيق).

وهنا أيضاً كان على هيجل أن يحل تناقضاً آخر رآه بين الوعي الديني والوعي المدني أدى إليه قيام نظام الدولة الذي انبثق عن الثورة الفرنسية، والذي رأى أن الفرد فيه موزع بين انتمائين: فهو بوجدانه الديني يتعلق بسلطة روحية، وهو في الوقت نفسه ينتمي ـ كمواطن ـ إلى نظام الدولة المدني. فهذا «التناقض الذي لا يدرك مداه غالباً، هو الآفة التي يشكو منها عصرنا»(43).

(42) Hegel: *Ecrits politiques,* trad. Michel Jacob, éd. Champ libre, 169 Paris 1977, p. 32.

(43) Hegel: *Leçons de la philosophie de la religion,* op. cit., T. I. p. 258.

هكذا إذن سعى هيجل إلى إيجاد حل نظري لإشكالية الدولة، مع الدعوة إليها كنظام سياسي متقدم. وليس هنا مجال استعراض ما وُجّه من نقد إلى تصور هيجل للدولة، ولا مَوْضَعة هذا التصور داخل دعوة عامة لإقرار تربية مدنية تتعلق بأهداب الدولة، وإنما الذي يهمنا هنا هو اعتباره أن التنظيم داخل دولة عصرية لا يمثل شكلاً متقدماً في التنظيم السياسي وحسب، وإنما هو أيضاً الإطار الأوفق لنمو إمكانات الإنسان وتحقيق حريته. إن حل مشكل الاستبداد لا يتأتى بحنين إلى «حالة طبيعية» وهمية تنتفي فيها كل أشكال السياسة بل بإقرار دولة القانون المعبّر عن الإرادة العامة.

أضف إلى ذلك أن التعلق السلفي بماضٍ ذهبي مزعوم هو دعوى لاتاريخية. وهنا النقد الهيجلي لا يتجه فقط إلى الحنين إلى «الحالة الطبيعية»، بل يشمل أيضاً كل سلفية تدعو إلى استعادة فترة يقال إنها كانت ذهبية.

ذلك أن معنى هذه الدعوة أن الإنسان يستطيع أن يضع بين قوسين ـ ومتى شاء ـ صيرورة تراثه وتاريخه، وأن يقفز تراجعاً فوقهما لكي «يعاصر» هذه الفترة الذهبية المفترضة. وهو أمر مستحيل. إذ إن بين الإنسان والحالة الطبيعية ـ لو وجدت ـ تاريخاً لا يمكن محوه باتخاذ مكان في مستوى الصفر الطبيعي أو في مستوى عصر ذهبي سالف.

وعلى كل، فإن هذه «الحالة الطبيعية» ما هي سوى صياغة فكرية لجأ إليها مؤسسو الفكر الليبرالي السياسي، سيما في البلدان الأوروبية التي وجدت فيها طبقة برجوازية قوية وقفت في بدايات صعودها ضد التراث الذي كانت باسمه تتحكم الطبقات التقليدية (ومثل هذه الطبقة القوية لم توجد في ألمانيا آنذاك كما نبّه إلى ذلك هيجل نفسه).

ويمكن إطلاق ما يقوله هذا المفكر الألماني على الموقف العام الذي يختص به السلفيون ـ سلفيو كل الأزمنة وكل الثقافات ـ حين

يقتطعون من الماضي فترة مثال يجعلونها في الوقت نفسه فوق التاريخ ومتحكمة معيارياً في مساره.

خلاصة

حلّلنا إذن نوعين من الرد إلى إنسان قاعدي مفترض عند مفكري الإسلام وفي الفكر الليبرالي الأوروبي. حاول المفكرون الإسلاميون هذا الرد إمّا لحل إشكالٍ فقهي، وإمّا كقضية كلامية، وإما للدفاع عن منهج فلسفي في المعرفة. وحاوله مؤسسو الفكر الليبرالي كوسيلة لنقد المجتمع التقليدي ومطلقاته وإفساح المجال لبناء مجتمع يقوم على التعاقد المتجدد بتجدد الإرادة العامة لأصحابه.

وما دام هذا الإنسان القاعدي حسبما تصوره مفكرو الإسلام لم يتجاوز ـ كما رأينا ـ حد الدين، أو بعبارة أخرى: ما دام إنسانهم المطلق هذا والمتجاوز لنسبية المضاف الاجتماعي لا يمكن إلاَّ أن يكون متديناً، وبالأخص مسلماً، فإننا نفهم لماذا لم يكن من الممكن أن يتصوروا مجتمعاً عادياً لا ينتظمه الدين. فهذا التفكير يستبعد إذن قيام تشريع يعتبر البشر مصدراً له وغاية.

نُذكِّر بهذه الأمور لكي لا يُختلط بين مصادر التشريع الإسلامية والوضعية. وإذا كان أحد مفكري الإسلام المعاصرين يؤكد بأن «الشريعة الإسلامية إلهية الأساس، ليست بوضعية كسائر القوانين البشرية القديمة أو المعاصرة»[44]، فهو كلام لم يعد يحصل حاصلاً، ما دامت أغلب بلاد الإسلام حالياً تختلط فيها عملياً مصادر التشريع من فقه وقوانين وضعية.

---

(44) علال الفاسي: **مقاصد الشريعة ومكارمها**، مطبعة الرسالة، الطبعة الثانية، 1979، ص 54.

وما دام الأمر كذلك، فينبغي إذن أنْ تُستحضَر باستمرار الفلسفتان المختلفتان: الإسلامية والوضعية في التشريع وفي السياسة وتنظيم المجتمع، وأن يُتَبيَّن بوضوح تميزهما، لا بدعوى أنهما لا بدّ وأن تظلا في انقطاع تام الواحدة عن الأخرى، فالتشريعات والتنظيمات المستمدة من كليهما قد اختلطت عملياً كما قلنا في مختلف البلاد الإسلامية ـ ولو أن الحقوقي الوضعي يبقى غير قانع بعدم تعميم القوانين العصرية، والمدافع عن الشريعة ما يزال ينادي برد القوانين كلها إلى الشريعة.

ولكن هذا كله لا يمنع أن هناك عملياً اختلاطاً في التشريع، وبلبلة في الأسس التي يقوم عليها نظام السياسة. ولعلّ في التذكير المستمر بالأصول المتميّزة لفلسفة السياسة والتشريع الإسلامية من جهة، وما يُلتجَأ إلى اقتباسه لضروراتٍ استعجالية، أو لمجرد اختيار فكري مجرد من جهة ثانية، إسهاماً في محاولة تجاوز هذه الفوضى.

إننا في تحليلنا لمفهومي «الفطرة» و«الحالة الطبيعية» رأينا كيف أن هناك فلسفتين متميّزتين في تنظيم المجتمع والسياسة نشأتا انطلاقاً من كل واحد من هذين المفهومين الأساسيين. وما قمنا به بصدد هذين المفهومين يمكن القيام به بصدد المفاهيم الأخرى لتبيان الإحالة إلى مأثور أو الاقتباس من فكر وممارسة أجنبيين. إن الاقتباس قائم منذ أن خضعت البلاد الإسلامية للتدخل الأجنبي وأُدمجت في شبكة علاقات خارجية، ولكنه اقتباس تغيب عنه الأصول والمقاصد.

وليس المطلوب هنا هو إرجاع المفاهيم المقتبسة إلى أصولها الأجنبية واعتبار هذه الأصول مطلقة المعنى والقيمة، وإنما المطلوب هو أن نتبين بوضوح الأصول المختلفة لكل من المفاهيم الأجنبية المقتبسة والمفاهيم التي يُلتجأ إليها من المأثور. وهو أمر ضروري

لجعل عملية الاقتباس عملية واعية وفعّالة. فالاقتباس ـ كما أسلفنا ـ واقع في الحياة اليومية وفي الأفكار منذ أن خضعت المجتمعات العربية لضغط وتدخل الغرب الحديث، وهو يترجم وضعية هذه المجتمعات التي يتواجد فيها القديم والجديد على نحو فوضوي.

هناك موقفان طال بينهما التناوش ولم يحلا مشكلاً: موقف أولئك الذين يواجهون ما حصل من تحويل عنيف لمجتمعهم التابع، بالحنين إلى أصالةٍ عذراء، وموقف يرى أن الطريق إلى التقدم هو نفسه الذي سلكه الغرب المتقدم، وهناك توفيقات بأشكال متعددة فيما بين الموقفين المذكورين.

ولكن ما هو تقليدي وما هو مقتبس كثيراً ما اشتبكا في المجتمع التابع اشتباكاً خضع في نهاية الأمر لمنطق ومصلحة الغير. والمطلوب هنا هو تخليص المنطق والمصلحة من التبعية، وهي عملية تحرير في نهاية الأمر.

ولعلّ فكّ التشابك الواقع في المفاهيم المتداولة، ما يستعمل من المأثور، وما يقتبس من الغير، وذلك بإرجاع كل منها إلى منطقه الأصلي، عملية نظرية ضرورية. وإلى مثل هذا قصدنا من تحليلنا لمفهومي «الفطرة» «والحالة الطبيعية»، باعتبارهما مفهومين رئيسين انبنى على كل منهما تصور معيّن للأساس الذي ينبغي أن يقوم عليه المجتمع وتنتظم به السياسة، لدى مفكري الإسلام، وفي الفكر الليبرالي الكلاسيكي.

الفصل الثالث

الإسلام والدولة الوطنية

عنوان هذا الفصل يوحي بمقابلة بين طرفين قد تؤدّي المقارنة بينهما إلى توفيق وقد لا تؤدّي:

أ ـ فمن جهة هناك الإسلام منظوراً من زاوية نظرية السلطة، وتاريخ نظامها في المجتمع الإسلامي.

ب ـ وهناك من جهة ثانية الدولة الوطنية كنظرية وكجهاز.

وقد يجري البحث من خلال المقارنة بين هذين الطرفين، فنحدد أولاً الأسس النظرية للسلطة الإسلامية، وتطورها: «الخلافة»، «السياسة الشرعية»، «الأحكام السلطانية»، ونرى ثانياً إلى نظرية وتطور الدولة الوطنية، ونخلص إلى مقارنات قد نلقي عليها الضوء من خلال تعرّف المفكرين المسلمين في العصر الحديث على هذه الدولة الوطنية، وموقفهم منها كفلسفة سياسية، وكجهاز وما انتهى إليه اقتباس، أو إقحام تنظيمات من الدولة الوطنية في بلاد المسلمين.

قد يجد البعض فائدة من هذا النوع من البحث المقارن، ولكن هناك نقداً أساسياً يمكن أن يوجَّه إليه، هو أن مسألة الدولة الوطنية، بالنسبة للمفكرين المسلمين، لم تكن مسألة نظرية بحتة، فهم لم يبدأوا بالتعرف على ما يتعلق بها تعرفاً فكرياً مجرداً، ومن بعيد، كما تعرّف مثلاً أسلافهم الفلاسفة على «السياسة المدنية» اليونانية، أو على

«سياسة» أرسطو السياسية، هم لم يبدأوا بمعرفة نظرية الدولة الحديثة، بل إن هذه الأخيرة قد تجسّدت في قوى ضاغطة على مجتمعاتهم، ثم مستعمرة لبلدانهم.

إذا استعرضنا موقف المفكرين المسلمين منذ أواخر القرن الثامن عشر، ووجدنا منهم دعاة متحمسين لاقتباس هذا التنظيم أو ذاك من تنظيمات الدولة الحديثة، فإن موقفهم الفكري كان تحت تأثير ظرفية معيَّنة، وهي وجود قوى أجنبية ضاغطة لفرض هذه التنظيمات نفسها لمصلحتها.

من هنا لا بدَّ من إبراز ظرفية تدخل تنظيمات الدولة العصرية في البلاد الإسلامية وهو ما يشكّل بُعْداً أساسياً للمعنى الحقيقي لمدلول مفاهيم متعلقة بهذه الدولة، مثل: الدستور، «التُراب الوطني»، «الأمّة»، . . . إلخ.

* * *

التعرّف على «الدولة الوطنية»

هناك ملاحظة ثانية وهي أنه نظراً للضغط والتدخُّل الاستعماريين، فإن المفكرين المسلمين لم يتعرّفوا في بادئ الأمر على الدولة كجهاز متكامل، بل كعناصر مبتورة. ولم يكن شأنهم هنا سوى رد فعل لما كان قد وقع فعلياً: ذلك أنه كان قد بدأ عملياً إدخال تنظيمات، وعلى فترات متباعدة (تتعلق بالجيش، أو بالتعليم أو بالعدلية أو غيرها)، مبتورة من جهاز متكامل (الدولة)؛ أضفْ إلى ذلك عدم إدراك لمنطقه المتكامل (نظرية الدولة)، وكان لهذا البتر المزدوج نتائجه كما سنرى.

إذا كان وراء نشأة الدولة الوطنية في البلاد الأوروبية حركة

اجتماعية، فإن البلاد الإسلامية تطلّعت إلى إقامة هذه الدولة كرد فعل دفاعي ضد التدخل الأجنبي. وكان وراء هذا التطلع سؤال أساسي: ما مصدر قوة البلاد الأوروبية، وما السر في انحطاط المسلمين؟ هذا السؤال الذي صار المسلمون يطرحونه منذ القرن الثامن عشر لم يُطرَح بمجرد أن هناك غزواً أجنبياً لبلادهم، بل لأن هذا الغزو من طينة لم يعهدوها. فالمسلمون قديماً لم يطرحوا مثل هذا السؤال حين غزتهم أوروبا الصليبية، وحين أخرجهم المسيحيون من الأندلس. ولذا نجد الغزالي مثلاً وهو يرد الفعل على الغزو الصليبي يرجع إلى البضاعة المأثورة: يقيم مشروعاً لإصلاح إسلامي مكتفٍ بذاته دون حاجة إلى الالتفات إلى ما عسى أن يكون عند الغير. أمّا في عصر الإسلام الحديث، وإذا استثنينا هذه الحركات الإصلاحية الدينية التي ترعرعت خارج المناطق الحضرية كالوهابية والمهدوية والسنوسية، فإن اقتباس تنظيمات الغرب ـ أو على الأقل ما عسى أن يكون مصدر قوته المادية ـ صار دعوة مألوفة عند دعاة الإصلاح، سواء أقرّوا بالاقتباس أو برروه بتبريرات مختلفة.

وراء قوة الغرب تنظيمٌ معيّن للدولة: أصبحت هذه حقيقة عند مفكري الإصلاح المسلمين. إن سر تفوق الغرب يرجع في نظرهم أساساً إلى نظام الدولة فيه. وبالمقابل، فإن تخلف بلدانهم، والشرق عموماً، يعود إلى تخلف نظامه السياسي.

إذنْ هم أصبحوا يفكرون حسب ثنائية التقدم والتأخر، أو حسب اصطلاح مفكري القرن الماضي وأوائل هذا القرن: «التمدن» و«الانحطاط»، مع ربطهما بشكل تنظيم السلطة. فمن خلال تفكير المسلمين في أسباب تأخرهم وتقدم أوروبا، طُرِحت مسألة تجديد جهاز الدولة.

هكذا إذنْ شرع المصلحون المسلمون المحدثون في طرح مشكلة السلطة العمومية، واعتبروا أن الإصلاح سياسي في جوهره.

اعتقادهم أن تفوّق الغرب يكمن في تقدم مؤسساته، وخاصة المؤسسة المنوط بها تدبير المجتمع، أي الدولة، إنما يعني أن تصورهم قد انحصر في المستوى السياسي الشكلي. وهذه نقطة أساسية تجعلنا ندرك مدى فهمهم الحقيقي لما هو الغرب، وبالتالي مدى إدراكهم لحقيقة تأخر بلدانهم. يظل التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للغرب الحديث غائباً عن هؤلاء، وهم لم يُعِيروه اهتماماً على كل حال. ما تفسير ذلك؟

قد يرجع الأمر إلى كون إدراك السلطة ـ أو ظاهر السلطة ـ أيسر من إدراك مرتكزاتها. وقد يرجع ذلك أيضاً إلى كون هؤلاء ربما رددوا صدى حكم مفكري الغرب خاصة في القرن الثامن عشر، على الشرق وسبب تأخره، حين أرجعوه أساساً إلى طبيعة نظامه السياسي: «الاستبداد». وهذا ما ردده مونتسكيو وغيره من مفكري الأنوار الذين «وجدوا» في الشرق مثالاً يعزز ـ سلبياً ـ دعواهم لتصفية حسابهم مع النظام السياسي التقليدي في بلادهم[1].

إرجاع مسألة التأخر إلى مستوى النظام السياسي، ومَرْكَزَته على مفهوم «الانحطاط»، ذلك هو مدار الفكر السياسي الإسلامي الحديث، منذ طرح أصحابه قضية الإصلاح. سيتفق الجميع على هذا التفسير رغم اختلاف اتجاهاتهم.

ورغم اختلافهم أيضاً سيتفقون على إطار عام للحل: تقييد السلطة. سيقول الأكثر تأثُّراً منهم بالليبرالية إن التقييد يكون بالقانون،

(1) أنظر بعده، ص 185 ـ 186.

وسيقول السلفي إن التقييد يكون بالشريعة وأصولها في الحكم. ولو أن الاتجاه الغالب ـ وهو شيء منتظر ـ كان هو اقتباس بتأويل، أي اقتباس أفكار في تنظيم المجتمع والدولة مع البحث عن ترجمتها الإسلامية.

بما أن مشكل نظام السلطة طُرِح في بلاد مهددة، فلا بدَّ وأن يحمل الحل المقترح عناصر دفاعية. فإذا كان نظام الحكم في بلاد الإسلام قد انتهى إلى «الاستبداد»، فإن نظرية الإسلام في الحكم لا تقرّهُ: هذا ما أكّد عليه المصلحون المحدثون، مكررين بذلك موقفاً مبدئياً للمصلحين من قديم من أن الإسلام لا يمكن أن يُحكَّم عليه بحال المسلمين، وأن الحل كان ويظل هو رفع حال هؤلاء إلى مستوى الإسلام.

عودة إلى فلسفة «مقاصد الشريعة»

كيف كان رجوع هؤلاء المصلحين السلفيين إلى نظرية الإسلام في الحكم؟

رجع هؤلاء على الخصوص إلى مبحث يتعلق بفلسفة التشريع الإسلامي، وهو «مقاصد الشريعة» وإلى ما كتبه على الأخص واضع هذا العلم: الشاطبي الذي لقي من لدنهم اهتماماً واسعاً[2].

---

(2) خاصة كتاب **الموافقات** للشاطبي الذي كان محمد عبده ينصح تلاميذه بدرسه (انظر مقدمة عبد اللّه دراز لكتاب **الموافقات**، المكتبة التجارية القاهرة، ط2، 1975، ص 2)..

- وفيما يتعلق باستعمالات المفكرين المسلمين المحدثين للشاطبي يُرجع إلى كتاب:

M. K. Masud: *Islamic Legal Philosophy: A study of Abu Ishāq Al-Shātibi*, Islamabad, 1977.

لماذا «مقاصد الشريعة» بالذات بصدد المشكلات التي طرحها العصر الحديث على المسلمين؟

أولاً: لأنها عودة إلى **القصد** من التشريع، والانطلاق منه لتأويل النص الشرعي ـ الديني بناءً على مقتضيات ظروف تغيَّرت. معنى ذلك عدم الوقوف عند حرفية النص، واستمرار تقييده بممارسة ماضية.

ثانياً: أن «مقاصد الشريعة» تعطي اهتماماً أوسع لمجال «المعاملات» وتربطها بـ «المصلحة».

إذن فِمعاملات الناس الاقتصادية، وعلاقاتهم المجتمعية الدنيوية، وشكل نظامهم السياسي: كل هذه مسائل «مصلحية». من هنا نفهم كيف أفاد هؤلاء من إلمبدأ المحوري لـ «المقاصد»، أي: «المصلحة»، لإفساح مجال أكبر لتعديل التشريع وقبول تنظيمات حديثة.

لكن ما هي «المصلحة»؟

يورد السلفيون المحدثون تعريفات الفقهاء القدماء، خاصة أصحاب المقاصد لـ «المصلحة» من أنها «اللذة ووسيلتها» (الإيجي)، أو أنها «جلب المنفعة ودفع المضرَّة، أو ما يؤثر صلاحاً ومنفعة للناس، عمومية أو خصوصية» (الشاطبي)[3]. . .

قد تعطي هذه التعريفات انطباعاً بأن «المصلحة» عند أصحاب «المقاصد» هي عين «المنفعة» عند أصحاب المذهب النفعي من الفلاسفة الغربيين. وما دام هؤلاء قد أقاموا ليبراليتهم الاقتصادية والسياسية ومذهبهم الأخلاقي على مبدأ المنفعة، ألاَ يؤَدِّي مبدأ «المصلحة» المقاصدي إلى النتيجة نفسها؟ كلا، لأن «مصلحة»

(3) انظر مثلاً: الطاهر ابن عاشور: **مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع 1978، ص 79؛ علال الفاسي: **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، مطبعة الرسالة، ط2، ص 39.

أصحاب المقاصد ليست «منفعة» النفعيين. وعلال الفاسي بالخصوص يبرز هذا الفرق الجوهري بينهما ليظلَّ الإسلام إسلاماً لا يختلط بغيره. فبعد أن يؤكِّد أن «استنباط القواعد الإسلامية يستند إلى الحكمة المقصودة من الحكم، وهو ما يُعبَّر عنه بالمصلحة» يحدد أن «مفهوم المصلحة في الإسلام لا يعني مجرد النفع الذي يناله الفرد أو الجماعة من عمل ما (. . .) ولا شك أن وضع الإسلام لمقياس قاس به المصالح ضروري لعدم الوقوع في فوضى المدلولات التي تدل عليها كلمة المصلحة والتي يفهمها كل واحد بحسب ما يشتمله من أفكار أو مذاهب اجتماعية واقتصادية»[4]. ويعقب على تعريف الغزالي المذكور قائلاً: «ومقصود الغزالي أن المصلحة المعتبرة هي ما قام الدليل الشرعي على اعتبارها، وليس كل ما اعتبره الإنسان أن فيه جلب منفعة أو دفع مضرة»[5]. وقد أكد هذه التفرقة الطاهر ابن عاشور.

ثالثاً: فيما يتعلّق بمسألة نظام السلطة، اعتمد السلفيون المحدثون بوجه خاص على مذهب «المقاصد» في الموضوع، محيين بذلك مفهوم «السياسة الشرعية» لكن مع توسيع مدلولها.

اعتاد السلفيون المحدثون كلما بحثوا في مسألة السلطة أن يذكروا ـ مقتدين في هذا بأصحاب «المقاصد» ـ بالمبدأ العام للسلطة: وهي أنها تدبير تعمير الإنسان للأرض، وهو ما يدخل تحت مفهوم إسلامي أساسي: «الاستخلاف»[6]. السلطة العمومية إذنْ ضرورية لكي تكون حياة الناس الاجتماعية ممكنة، أي لتتم عمارتهم للأرض وفق التفويض

---

(4) المرجع السابق، ص 189.

(5) م.س، ص 138.

(6) A. Oumlil: *L'histoire et son discours*, 2ème éd. S.M.E.R., Rabat, 1982, pp. 198 - 209.

الإلهي للإنسان. ذلك أن لوجود هذا الأخير غاية هي التي تبرر وجود الشريعة «أي كون هذه لها «مقصداً»»، والمقصد العام للشريعة الإسلامية هو عمارة الأرض» وأن «كل شريعة شرعت للناس أحكامها ترمي إلى مقاصد مرادة لمشرِّعها الحكيم تعالى [الذي] لا يفعل شيئاً عبثاً»[7]. والعبث ليس مجرد فقدان المعنى للوجود بل إحلال «الفساد» في الأرض. لذا كان لا بدَّ من سلطة تدبر عمارة الناس للأرض، وتمنع «الفساد» وهذا يأتي إمّا من غياب السلطة تماماً، فهي الفوضى، (وترجمتها الإسلامية «**الفتنة**») وإمّا وجود سلطة فاسدة، خاضعة للهوى، ظالمة، والظلم خراب للعمران حسب القول الخلدوني الذي استعمله كثيراً دعاة الإصلاح في نقدهم للاستبداد.

يبقى أن كل سلطة تساعد الناس على «عمارة» الأرض فهي صالحة. وليس بالضرورة أن تتبع شريعة من الشرائع الدينية المعترف بها. سلَّم مفكرو السملين، قدماؤهم ومحدثوهم، بهذه المسألة، وضربوا أمثلة لذلك. هذه الأمثلة هي عند الأقدمين ما اعتقدوا أنه كان نظام الفرس واليونان، وسموه «سياسة عقلية» أو «سياسية مدنية»، أما المحدثون فقد كان أمامهم النظم الأوروبية التي اعتبروها محققة لما تهدف إليه الشريعة نفسها: أي تحقيق «العدل» الذي هو الشرط الأساس لازدهار العمران. فالطهطاوي الذي لخص لقُرائه دستور 1818 الفرنسي عرّفهم به قائلاً: «وإن كان أغلب ما فيه ليس من كتاب اللّه تعالى: ولا في سُنة رسوله ﷺ، لتعلم أن العدل والإنصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد»[8]. ومحمد بيرم (الأول) يعرّف «السياسة الشرعية [بأنها] الفعل الذي يكون معه الناس أقرب إلى

---

(7) الطاهر ابن عاشور، م.س، ص 13؛ وأيضاً علال الفاسي، م.س، ص 41.

(8) رفاعة الطهطاوي: **تخليص الابريز**، طبعة بولاق، 1349، ص 73.

الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه شرع ولا نزل به وحي»[9].

هنا توسيع لمفهوم «السياسة الشرعية». فبعد أن كانت هذه عند الفقهاء ما يجتهد فيه أمام المسلمين، ويسنّه من «أحكام سلطانية» على شرط أن لا تخرج على «المقاصد» العامة للشريعة، نراها الآن تستقل تماماً، وتكاد تكافئ القانون الوضعي. وذلك ما لا يوافق عليه علال الفاسي حين يميّز بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي: «الشريعة الإسلامية إلهية الأساس، ليست بوضعية كسائر القوانين البشرية القديمة أو المعاصرة»[10].

يتميّز هؤلاء السلفيون المحدثون عن غيرهم من مفكري الإصلاح الإسلامي بأنهم حاولوا الرجوع إلى جهاز نظري أصلي، وهو ما لا نجده عند غيرهم، خاصة أولئك الذين هم أكثر تعلقاً بالأفكار والتنظيمات الليبرالية. فهؤلاء أيضاً يستعملون الإسلام، بيد أنهم لا يبحثون فيه عن نظرية متكاملة في السلطة والمجتمع ربما لأنهم لا يعتقدون في وجودها، أو على الأقل في استمرار صلاحيتها. المعتاد عند هؤلاء «الليبراليين» أن يبحثوا في الإسلام عن «مرادفات» تترجم ما يدعون إليه: «الديمقراطية» تترجم بـ «الشورى»، و«نواب الأمّة» هم أهل «الحل والعقد» ومراقبة هؤلاء للسلطة التنفيذية هي «الاحتساب»[11]. . . إلخ.

ولكن السلفيين المحدثين و«الليبراليين» يشتركون جميعاً في هذه

---

(9) **إتحاف أهل الزمان**، تونس 1963، ج1، ص 45؛ وانظر أحمد عبد السلام: **دراسات في مصطلح السياسة عند العرب**، الشركة التونسية للتوزيع، 1978، ص 26 ـ 38.

(10) علال الفاسي: م.س، ص 54.

(11) انظر مثلاً مقدمة **أقوم المسالك لخير الدين**، الدار التونسية للنشر، 1976.

المسألة وهي أنهم لم ينظروا إلى الدولة الحديثة كنظرية، وكجهاز متكاملين.

نجد إذن أنفسنا أمام هذه المفارقة: فهناك من جهة اقتطاع لأفكار من بنية نظرية في الدولة، ولعناصر من جهاز تختص به، وهناك من جهة ثانية استحضارٌ مجردٌ لما ينبغي أن تكون عليه السلطة العمومية إسلامياً. وسنعود إلى ما يترتّب على ذلك من نتائج.

كيف فُهِمت الدولة الوطنية؟

كيف طرحت مسألة الدولة الوطنية في البلاد الإسلامية؟

إننا كثيراً ما ننسى البداية الحقيقية لطرحها: فقبل أن تطرح كقضية فكرية طُرحت من خلال ضرورات عملية تتعلق بإصلاح جهاز الدولة التقليدي، وكان ذلك نتيجة للضغط ثم التغلغل الأوروبيين في البلاد الإسلامية.

بل أكثر من هذا: إن الدولة القومية التي تعرَّف عليها المسلمون، كانت ممثلة في «دول» مهددة لهم منذ بدايات التدخل الأوروبي الحديث في البلاد الإسلامية.

من هنا فإن إدخال مجموعة من الإصلاحات لم يكن في الواقع اقتطاعاً لعناصر مبتورة من جهاز لا يستند إلى قاعدة اجتماعية فحسب، بل أُدخلت إمّا تحت ضغط قوة أجنبية أو فرضتها هذه فرضاً.

لذا فإن تطبيق هذه «التنظيمات» في البلدان المغلوبة سوف يؤدِّي إلى نتائج سلبية في كثير من الأحيان، وسينشأ عن ذلك أن المفاهيم المتعلقة بالدولة الوطنية ستكتسب مدلولاً مختلفاً عما كانت عليه في مجالها الأصلي. وربما كان عدم إدراك حقيقي لما وراء نشأة وتطور الدولة الوطنية في أوروبا من تاريخ اجتماعي ـ وكذا عدم استيعاب

لنظريتها، لا الوقوف كما فعل دعاة الإصلاح السياسي في البلاد الإسلامية عند أفكار مبتورة مثل: «الحرية»، «العدل»، «القانون»، «الدستور» ـ سبباً من الأسباب الأساسية لضعف فكرهم السياسي ضعفاً تتجلى بعض نتائجه في كون هذا الفكر ظل في وادٍ، والحركة الاجتماعية في واد آخر.

فرغم أن هذا الفكر حصر المشكل في المنظور السياسي، واعتبر أن تفوّق الغرب ـ قبل أن يكون سلاحاً أو ازدهاراً اقتصادياً ـ فهو نظام سياسي متفوق. فكانت صورة هذا النظام عندهم عبارة عن «حرية»، «عدل»، «قانون»، «مجلس نواب». . . فأفاضوا كثيراً في الحديث عن هذه الأمور، ولكن الحديث ظل تجزيئياً يحدوه حافز الدعوة، دون أن يصل إلى تكوين صورة حقيقية متكاملة عن نظرية الدولة الحديثة في الغرب.

إن هذا التوقف عند المستوى السياسي الشكلي جعل تصورهم ينحصر في هذه الثنائية: الاستبداد/ العدل، والتي تؤول إليها في نظرهم كل أنواع السلطة قديمها وحديثها. وإلى جانب اعتمادهم في هذا التصنيف على تقسيم فكر «المقاصد» للسلطة إلى «سياسة شرعية» وسياسة لا تضبطها لا شريعة ولا عقل، رجعوا أكثر إلى التصنيف الخلدوني لأصناف «الملك» (أي الحكم) فهو إما «ملك قهري»، أو «ملك عقلي» أو «خلافة». وهذا الصنف الأخير غدّوه كما عده ابن خلدون نفسه استثناء ظهر في فترة الإسلام الأولى ولن يتكرر. لذا نجد «الخلافة» تختفي من دعواهم السياسية. صحيح أن من السلفيين المحدثين من تمسَّك بالخلافة، لكن كرابط يجمع العالم الإسلامي ليتمكن من مواجهة التهديد، أكثر منها خلافة بالمعنى المثالي.

لذا يبقى الحكم نوعين: استبدادي، ومقيد بقانون أو بشريعة، وهو ما يؤول في نهاية الأمر إلى التقسيم الخلدوني. ولذا أقاموا مرادفة

بين «الحكم القهري» الخلدوني وبين الاستبداد، كما أقاموها بين الحكم العقلي عنده وبين نظام معاصريهم الأوروبيين، كما تصوروها. وهكذا تيسَّر لهم مع ابن خلدون أمران: نقد الاستبداد، والدعوة إلى الإصلاح السياسي.

ستطول اللائحة إذا نحن استعرضنا كل الذين استعملوا ابن خلدون في فكرهم السياسي وفي دعوتهم للإصلاح. سنكتفي بإيراد مثال واحد، لما له من دلالة خاصة سنبينها، وهو ما كتبه بهذا الصدد التونسي أحمد ابن أبي الضياف (1217-1291هـ)، (1802-1874م).

نحن هنا بصدد مؤرخ كتب تاريخاً لتونس[12] وقدم له بمقدمة هي التي سنورد عنها بعض الملاحظات.

لكن، وقبل ذلك ما معنى تاريخ خاص بتونس؟

ليس الأمر يتعلق بمجرد أننا أمام تاريخ يختص ببلد محدد ـ فهو شيء معروف في الاستوريوغرافيا الإسلامية ـ بل لأننا أمام مؤرخ يكتب بدافع وطني ويصرِّح بذلك. وهذا شيء بدأنا نتلمسه منذ استوريوغرافيا القرن التاسع عشر، بحيث يمكن أن نتحدث عن بزوغ «تاريخ وطني».

لكن هناك أهمية أخرى لهذه الاستوريوغرافيا: فهي تكشف لنا درجة فهم أصحابها لطبيعة الوقائع المستجدة التي أرَّخوا لها، والتي تتعلق في الحقيقة بمشكلات مجتمعاتهم في عصرهم، مشكل إحداث جيش عصري، إقرار ضرائب جديدة لتغطية تكاليف «الإصلاحات» وتسديد الدين الخارجي المتفاقم وثورات السكان ضدها والمجادلات الفقهية إزاء هذه الضرائب. . . إلخ.

---

(12) أحمد ابن أبي الضياف: **إتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان.**

أفكار هؤلاء المؤرخين بصدد هذه المسائل وغيرها لا يكفي أن نستقيها منهم حين يوقفون مسلسل السرد، ليعبّروا عن آرائهم فحسب، بل من خلال اتجاه وتنظيم السرد أيضاً.

وما يثير انتباهنا هو هذه المقدمة التي وضعها المؤرخ التونسي لكتابه، وموضوعها «السلطة». إذنْ فهذا كتاب في التاريخ «الوطني» يوضع له مدخل يدور حول موضوع السلطة، فيؤكد ذلك إلى أي حد كانت هذه القضية محورية في الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث[13].

ابن أبي الضياف، كغيره من معاصريه، يربط بين «الاستبداد» و«الانحطاط» ويكون الخروج من هذا الأخير بإصلاح نظام الحكم.

إن جهاز تصوره خلدوني، سواء في تصنيفه لأنواع الحكم أو في المفاهيم المستعملة. فـ «الاستبداد»، هو «الحكم القهري» الخلدوني، فيستعمل حجج ابن خلدون في كون هذا النوع من الحكم سبباً في كساد الإنتاج، وفي الخلل الواقع في «العمران»، وترجمة ذلك كله في ذهن ابن أبي الضياف هي إرجاع «الانحطاط» إلى الاستبداد»، الذي هو «منكر ينبغي تغييره باللسان» كما جاء في «الحديث»، وترجمته العصرية عند أبي الضياف هي «حرية الرأي»، وما دامت هذه الحرية غير مكفولة مع «ملوك الإطلاق» فلا بدّ من التصدي للتغيير ولو أدّى ذلك إلى مخاطرة: «وبهذا يظهر السر في تغيير المنكر، وشهادة المقتول بسببه»[14].

أمّا اختيار ابن أبي الضياف فهو نظام الحكم «الدائر بين العقل والشر». هنا إذنْ إفساح مجال للقانون الوضعي، وللتنظيمات العصرية،

(13) م.س، (العقد الأول).
(14) م.س، ص 23.

فيما يتعلّق بـ«المستحدثات التي اقتضاها حال الوقت». ويعطي أمثلة عليها: «تنظيم الضرائب»، «المجالس الاستشارية»، «إدارة العدلية»، «الدين الخارجي»... وهنا توسيع لمفهوم «السياسة الشرعية».

إن توسيع مفهوم «السياسة الشرعية» من طرف السلفيين المحدثين من جهة، واقتباس أوسع من القانون الوضعي من طرف الحقوقيين والساسة الأكثر تعلقاً بالليبرالية من جهة ثانية، أدّيا إلى طرح ما سيصبح المطلب الجوهري في حركة الإصلاح السياسية في البلاد الإسلامية: **الدستور**.

قضية الدستور مركزية في الفكر السياسي العربي الحديث، فهو «مسألة المسائل»[15] كما يقول لطفي السيد (1872ـ1962). هذا ما يفسِّر كيف «أصبح الدستور» على رأس جدول أعمال الحركات الوطنية في البلاد العربية، وما يفسِّر أيضاً ارتباط **مطلب الدستور بمطلب الاستقلال**. ولهذا دلالة.

فالدستور كقانون أساسي للأمّة يربط هذه ببلد محدد، فترتبط الأمّة **بالوطن وبالقانون**. ولم يكن هذا الربط بديهياً عند إصلاحيينا، لسببين:

أولاً: نظراً للظرفية التي نشأت فيها الحركات الوطنية في البلاد الإسلامية، فبما أنها حركات دفاعية ضد التهديد الأوروبي، الذي اعتبر أنه يهدد بلاد الإسلام في مجموعها كان الحرص على ضمان وجود رابط جماعي إسلامي لمواجهة هذا التهديد. من هنا نفهم مثلاً كيف أن

---

(15) لطفي السيد: مقالات كتبها ما بين 1907 ـ 1909 ونشرها إسماعيل مظهر بعنوان: **صفحات مطوية من تاريخ الحركة الاستقلالية في مصر**، مكتبة النهضة، القاهرة 1947، ص 33.

«الجمعيات العربية»[16]، التي تكوّنت إمّا داخل الولايات العثمانية، أو في استنمبول، أو في باريس لتُعبِّر عن مطالب العرب القومية، لم تحاول الخروج عن المجموعة العثمانية. فإلقاء نظرة على برامجها يُبيِّن أنها كانت تدور حول هذه المطالب: تحقيق اللامركزية داخل الدولة العثمانية، إعطاء استقلال إداري للولايات العثمانية، ومنح الدور الأول للعنصر العربي في تسيير الإدارة في البلاد العربية، وجعل العربية لغة للإدارة إلى جانب التركية، وتحويل الامبراطورية العثمانية إلى ملكية دستورية. وقد ظل دعاة الإصلاح يدافعون عن ضرورة البقاء في إطار الخلافة العثمانية، في حين أن آخرين تعلقوا بجامعة إسلامية لا تطابق ضرورة الخلافة العثمانية. ولكن ضعف الامبراطورية العثمانية من جهة، ونمو الحركات الوطنية نفسها أديا إلى المطالبة بالاستقلال الوطني، أي ربط الاستقلال بوطن محدد.

ثانياً: هناك إشكال نظري نتج عن محاولة ربط بين مفاهيم ثلاثة: «الدستور»، «الأمة»، «الدولة».

فالدستور هو قانونِ الأمّة الأساسي، وقد ارتبط بمفهوم الدولة الوطنية. من هنا جاء الإشكال: فقانون المسلمين الأساسي هو «الشريعة» وهذه أوسع من أن تحد بـ «وطن» من أوطان المسلمين، في حين أن الدستور في المصطلح السياسي الحديث مرتبط بوطن، سواء قويت أو تراخت مركزية نظامه. هذا الوطن محدد بـ «تراب وطني» تقوم «دولة وطنية» بتدبيره. فكيف إذن يستسيغ مسلم هذا التحديد، فيقوم عنده وعي واضح بالتطابق بين القانون والأمّة والوطن؟ من هنا

(16) انظر برامج جمعيات: «العربية الفتاة» تأسست باستنبول، سنة 1911، «جمعية العهد»، باستنبول كذلك، سنة 1913، «حزب اللامركزية الإدارية العثماني»، تأسس بالقاهرة سنة 1912، وكذلك برنامج «المؤتمر العربي» الذي انعقد بباريس سنة 1913.

استمر قلق هذه المفاهيم في الفكر الإصلاحي الإسلامي، الذي دعا إلى الدستور ولكنه ظل يتعلق بما يتجاوزه. فإذا تطابق مفهوما «الأمة» و«الدولة» في نظرية «الدولة الوطنية»، فهما ليسا كذلك في الفكر الإصلاحي الإسلامي، خاصة السلفي. لنورد ما يقوله علال الفاسي بهذا الصدد، والذي يظل عنده «لفظ الأمة أعم من الدولة»، فالأمة ليست إذن هذه المجموعة من المواطنين الذين يجمعهم رابط معنوي ومصلحي داخل تراب وطني ذي حدود رسمية، بل إن حدود الأمة أشمل من حدود الدولة: «الأمة الإسلامية أمة واحدة حدودها هي دار الإسلام (. . .) الأمة الإسلامية [تكوّن] وحدة سياسية، دون اعتبار للحدود الجغرافية»[17]. إلا أنه لا يرى تعارضاً بين مفهومي «الأمة» و«الدولة» في وعي المسلم المعاصر، وبالتالي بين انتماءيه إليهما، فعنده أن «رابطة الأمة العقائدية لا تتنافى مع رابطة الدولة القانونية»، وهو ما يمثله في نظره «دستور المدينة» (أي «الصحيفة» التي قد يكون الرسول وضعها لأهل المدينة، بمَنْ فيهم غير المسلمين).

طبعاً أصحاب الاتجاه «الليبرالي» لا يوافقون. فأحد أبرز ممثليهم، لطفي السيد يحسم بأن «السياسة تقوم على الوطنية والمنفعة» (والمنفعة هنا تحيل إلى مفهوم النفعيين ولا علاقة بها بـ «مصلحة أصحاب «المقاصد»). وهو يسلم بأن وحدة الاعتقاد «عنصر انسجام» بين الأفراد، ونافعة في التضامن، ولكنه ينكر أشد الإنكار أن «تصلح لأن تكون في القرن العشرين قاعدة للأعمال السياسية التي يجب أن تبنى على المنافع، لا على المعتقدات»[18].

طبعاً ما أبعد هذا الرأي عن موقف السلفيين، كالأفغاني الذي

---

(17) م.س، ص 217.

(18) لطفي السيد، م.س. ص 34.

يقطع بـ «رفض كل قانون يخالف شريعتها [الديانة الإسلامية]، ونبذ كل سلطة لا يكون القائم بها صاحب الولاية على تنفيذ أحكامها»[19].

والاختلاف نفسه في مفهوم «الجنسية» الذي هو انتماء إلى دولة وطنية عند لطفي السيد. أما الأفغاني فقد هاجم هذا المفهوم الجديد حين قرر أن «المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلاَّ في دينهم واعتقادهم»[20].

إذا استمررنا هكذا نقارن مفاهيم هؤلاء وأولئك فربما حكمنا بإيجابية عمل هؤلاء «الليبراليين» باعتبار دفاعهم عن مبادئ مدنية في السياسة والاجتماع. ولكن، حتى لو سلمنا بدورهم الإيجابي في تطوير الفكر التشريعي والسياسي وفي ميدان التربية، إلاَّ أن الموقف عموماً لا يخلو من تعقيد، فلا يمكن أن نقول ببساطة إن هناك ليبراليين وقفوا إلى جانب «التقدم» و«التحديث» في وجه سلفيين دعاة تقليد ومحافظة. فنظراً لوضعية التدخل الاستعماري في البلاد الإسلامية اختلفت دلالة المفاهيم المتعلقة بالدولة الوطنية ـ كما أسلفنا ـ عما كانت عليه في مجالها الأصلي.

لنأخذ مثال «التراب الوطني» كمبدأ من مبادئ «الدولة الوطنية». فالتراب الوطني ليس فقط أرضاً عليها سكان يخضعون لسلطة، بل إنه فوق هذا وعي بانتماء مشترك. إلى هنا والخصائص تبدو إيجابية. بالنسبة للبلاد العربية، مثلها في ذلك مثل البلاد التي خضعت للاستعمار، فإن ما يسمى بالتراب الوطني نتج في الغالب عن تقسيمات

(19) الأفغاني، (الأعمال الكاملة)، دار الكتاب، ص 285.
(20) م.س، ص 307.

وحدود وضعها المستعمِر، (ونستطيع مثلاً أن نتتبع نشأة مفهوم الحدود كفاصل حقيقي في كتابات المؤرخين المغاربة والتونسيين في القرن التاسع عشر، حين احتلت فرنسا الجزائر).

لا داعي للمزيد من الأمثلة عن المفاهيم التي يختلف مدلولها في ظرفيتين مختلفتين. لذا فلا يكفي أن نحكم على مواقف المفكرين المحدثين من خلال نظرنا إلى هذه المفاهيم، نظراً مجرداً. ذلك أن المدلول الحقيقي لهذه المفاهيم يأتي من الظرفية الخاصة التي وجدت عليها البلدان الإسلامية منذ أن خضعت للضغط والتدخل الأوروبيين.

فما يمكن أن يُسمى حالياً بالدولة في هذه البلدان لم يأتِ نتيجة تطور اجتماعي داخلي بمقدار ما تكوّنت نتيجة «تنظيمات» فُرِضت إمّا لمواجهة ضغط أجنبي أو من قبل قوى أجنبية متدخلة. ثم إن تنظيمات هذه الدولة أُقحِمت على نحو تجزيئي مما كان سبباً في النتائج السلبية لهذا الإقحام.

إذا كان «الإصلاح» في مفهوم المفكرين والساسة في البلاد الإسلامية يعني إصلاح جهاز الدولة التقليدي، فأول ما طرح هذا الإصلاح كان يعني أولاً إصلاح الجيش. هذه كانت البداية في الوعي بالحاجة إلى ضرورة الإصلاح، طرحت في تركيا ثم مصر، ثم تونس، ثم المغرب، وغيرها من البلدان الإسلامية. هل كان من الممكن إصلاح الجيش دون إصلاح نظم الدولة ككل، لا سيما وأن الجيش في معناه الحديث ـ وهذا ما يختلف عن الجيش التقليدي ـ هو جزء من جهاز متكامل هو جهاز الدولة العصرية؟

فلتحديث الجيش كان لا بدَّ من إصلاح نظام التعليم، معنى ذلك تهديد التعليم التقليدي بمؤسساته ونخبته ذات النفوذ الاجتماعي والمكوِّنة للبيروقراطية التقليدية. وتكوين جيش نظامي، وتجهيزه،

يقتضيان ميزانية قارة، معنى ذلك أن تكون للدولة ميزانية مضبوطة، وهذا لا يتأتّى إلاَّ بـ «إصلاح» نظام الضرائب. وفي ظروف انعدام تنمية اقتصادية واستنزاف البلاد من طرف الأجنبي يبقى الالتجاء إلى مزيد من الضرائب وما نتج عنه من ثورات السكان في البوادي والمدن (ثورة علي بن غذاهم ببوادي تونس، والحرفيين بفاس)، ويكون مطلب السكان وفقهائهم هو الاقتصار على «الضريبة» الشرعية.

وتكوين جيش بالمعنى الحديث يقتضي مفهوماً جديداً للمواطنة، سواء كحافز للدفاع، أو كوازع لقبول إجبارية الخدمة العسكرية، وقبل هذا وذاك وجود مفهوم للتراب الوطني يشعر المواطنون بالانتماء له ويهبّون للدفاع عن حدوده.

* * *

ها نحن نرى إذن أن إصلاح الجيش، وهو ما اضطرت إليه بلدان إسلامية مع بدايات التدخل الأوروبي، طرح مباشرة ضرورة وجود دولة بمعناها الحديث.

إن إقحام تنظيمات من الدولة الحديثة على نحو تجزيئي، تحت الضغط الاستعماري، وتحويلها كأداة لمراقبة وتسخير البلاد المغلوبة، قوبل من طرف المفكرين المسلمين بموقفين: الأول، اقتطاع انتقائي لمفاهيم منتزعة من أصولها، وهو موقف المفكرين المتشبثين بالليبرالية، وموقف سلفي يتمثل في العودة إلى جهاز نظري تقليدي في تنظيم المجتمع والسلطة، مع إعادة نظر فيه بحسب مقتضيات التأويل.

وتكون النتيجة في كلا الموقفين هي عدم إدراك متكامل لنظرية الدولة الحديثة.

ولكن عدم إدراك حقيقي لنظرية الدولة الحديثة ـ رغم أهميته ـ لا يمثل النقد الوحيد الذي يمكن أن يوجّه إلى موقف هؤلاء المفكرين،

رغم اختلاف اتجاهاتهم، ذلك أن لهذه الدولة تاريخاً. ومن المتفق عليه أن الدولة الوطنية بدأت تتبلور في بعض بلاد أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر، ويمكن ربط نشأتها وتطورها بتغيُّرات اجتماعية واقتصادية محددة. هذا التاريخ الاجتماعي والاقتصادي لتطور الدولة الحديثة (أو الوطنية) غائب لدى مفكري الإصلاح المحدثين، ليبراليين كانوا أو سلفيين.

وهذه «الدولة» قد ارتبطت بـ «الأُمَّة» في حين أننا في ظرفية الضغط، ثم الاستعمار، ثم التبعية، نجد أنفسنا أمام علاقة تناقض بين «الدولة» و«الأُمَّة».

إن الدعوة إلى تركيز جهاز الدولة الحديثة، والتي بدأت تتردد لدى بعض المفكرين العرب، بدعوى أنها ستكون العامل الحاسم في تعقيل نظام المجتمع، من الممكن أن يؤدي إلى أي شيء، بما في ذلك إقرار نظام فاشستي، (أوليست الفاشستية قمة عقلانية نظام الدولة؟). إن تحديث نظام الدولة مطلبٌ ضروري، ولكنه ليس غاية في ذاته، إذْ لا بدَّ وأن ترتبط ارتباطاً حقيقياً بمجتمعها المدني، وأن تكون دولة قانون مرجعيته حقوق الإنسان.

الفصل الرابع

«التسامح»... هل هو مفهوم محايد؟

في الفصل السابق، أوضحنا كيف أن أفكاراً ليبرالية مُتلقّاة من قِبَل مفكري الإصلاح تُغيِّر من دلاليتها نتيجة لظرفية التلقي التي هي ظرفية الضغط الأجنبي. قد تكون هذه الأفكار جيدة في ذاتها، إيجابية في مجالها الأصلي، وهي تضبط السلوك الشخصي والعلاقات العامة. ولكن انتقالها في إطار ظرفية التدخل الأجنبي كثيراً ما غيَّر من مقاصدها. وسنُفْرِدُ مثالاً لذلك مفهوم «التسامح». فهذا المفهوم، وليدُ الحروب الدينية في أوروبا، أدى، في نهاية المطاف، إلى التسليم بالحق في الاختلاف في الاعتقاد والرأي وحرية ممارسة الشعائر الدينية. ومع التدخل الأوروبي في البلاد الإسلامية استُعمِل هذا المبدأ لمقاصد أخرى. فباسمه سعت القوى الأوروبية في القرن التاسع عشر إلى تفكيك الدولة العثمانية وإلى أن تنتزع منها الحماية على الأقليات غير الإسلامية. فسعت فرنسا إلى بسط حمايتها على العرب الموارنة بلبنان، وروسيا على الأرثوذوكس، وإنجلترا لتوسيع الدعوة البروتستانتية. وباسم «الحرية والمساواة المدنية» قامت حملة دولية خاصة في فرنسا وإنجلترا، بعد حرب تطوان واستصدار ظهير من السلطان المغربي محمد الرابع (فبراير 1864) ثم الضغط على الحسن الأول من بعده فيما يتعلق باليهود المغاربة.

سنعرض إذن لمفهوم «التسامح» لنرى ماذا كان يعني من منظور

المفكرين المسلمين انطلاقاً من ظرفية الضغط الأجنبي على العالم الإسلامي.

لن يكون الهدف هنا بخصوص هذا المفهوم، «التسامح»، القيام بتحليل مفاهيمي معيَّن، بل يتعلق الأمر بمحاولة التذكير بظرفية تاريخية تشكل فيها هذا المفهوم، لكي يتضح كيف أنه استمد مدلولاته الأصلية منها، وحتى يتضح كذلك أنه خارج هذه الظرفية يصبح هذا المفهوم غير إجرائي، بالإضافة إلى ما يلحقه من «قلق العبارة» ـ كما عبَّر القدماء ـ وهو ما يلحق أي مفهوم يتغرب عن حقله الأصلي.

لقد ترجمت إلى العربية لفظة «توليرانس» بـ «تسامح». كيف تكون مثل هذه الترجمة ممكنة؟

أشير هنا إلى أن المسألة لا تتعلق بمشكل قاموسي، أي مشكل مرادفة كلمة لأخرى بل بالحقل الدلالي للفظ ذاته، أي هل يمكن خارج حقل ثقافي تاريخي معيَّن الحصول على تكافؤ دلالي؟

يمكن الاعتراض هنا بأننا ونحن ننطلق من مسألة ترجمة، أي مدى صحة الترجمة العربية للأصل الأجنبي، نكون قد قبلنا مسبقاً الخضوع لمركز دلالي نسلّم بأوليته ونعتبره المصدر في كل عملية قياس ومقارنة، ونعدّه المنتج الأصلي للمعنى. إن لهذا الاعتراض وجاهتُه ولكن الذي نحاوله هنا يختلف: نحن لن نعتبر أننا أمام مفهوم واحد: (توليرانس = تسامح) له معنى واحد يتردد بين الأصل والترجمة، بل نعتبر أننا أمام مفهومين مختلفين بحكم ظرفية النشأة والفعالية لكل منهما. لن تكون «توليرانس» هي «تسامح»، لا بمقياس قاموسي، بل لاختلاف تداول كل منهما داخل ظرفية مختلفة.

إن مفهوم «توليرانس» هو وليد حركة الإصلاح الديني الأوروبي، وقد نشأ ليعبِّر عن تغيُّر في الذهنية لإنتاج علاقة جديدة، وهي علاقة

الاعتراف المتبادل بين القوى التي استمرت تتصارع طوال القرن السادس عشر، أي إبان الحروب الدينية الأوروبية. لقد حدث انشقاق داخل الدين الواحد، ثم حدث تجاوزه بالاعتراف بالحق في الاختلاف في الاعتقاد، ثم في حرية التفكير بوجه عام.

وقد اهتم الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث بقضية التسامح أيضاً، ولكن من منطلق مختلف تماماً كما سنرى.

مقارنة

يمكن لمن يشاء أن يقوم بمقارنة بين الإصلاحين الديني الأوروبي والسلفي المحدث، وأن يعثر على أوجه تشابه بينهما.

ففي الإصلاح الديني الأوروبي وكذلك في الإصلاح السلفي المحدث نجد هذه المسألة: عودة إلى مصدر كتابي أساسي. كلا الإصلاحين يعودان إلى كتاب مقدس للاسترشاد به وحده، مباشرة. يعني ذلك نبذ كل الوسائط التي تقوم دون التعامل المباشر مع النص المقدس الأصلي. معنى ذلك بتعبير آخر تخطي «التفسير» بالمعنى الواسع للتفسير: أي كل ما ينتصب كتوسط يقوم مقام الأصل، ويفرض على الفكر أن يبقى في مستوى الوسائط ولا يرتفع إلى مستوى النص الأصلي. ينبغي إذن تجاوز المذاهب والفرق واتخاذ موقع في مستوى النص ـ الأصل، لمواجهة التغيير وتدبيره.

ويستطيع من يشاء أن يعثر على عنصر تشابه آخر بين «الريفورم» والإصلاح الإسلامي الحديث: وهو أن كليهما استهدفا محاربة عدو واحد: «الشعوذة». من وجهة نظر أصحاب الإصلاحين المسيحي والإسلامي فإن محاربة الشعوذة تعني تطهير العقيدة، أو رفعها إلى مستوى ذهنية قد تطورت. بيد أن شن الحرب على «الشعوذة» كان يهدف في حقيقته إلى تقويض السلطة الروحية التقليدية، وزحزحة

نظامها، وفكّ قبضتها على الجمهور، هذا الجمهور الذي أصبح الآن مدعواً إلى تحويل ولائه القديم، واتباع السلطة الروحية الجديدة التي قامت لتتصدر النُّطقَ باسم الأمر المقدس، بدعوى أنها العارف الحقيقي بمقاصده.

إلاَّ أنه لا ينبغي الانسياق وراء أوجه «التشابه» بين إصلاح أصحاب مذهب الاحتجاج الأوروبي وإصلاح السلفيين المحدثين، فلن نصل إلى مرادفة حقيقية بينهما. . . ذلك أن نظام القداسة (أو الدين) الذي يحيل إليه كل منهما مختلف. ويمكن أن نحدد مصدر اختلافهما في أمرين: الظرفية التاريخية لكل منهما، والوظيفة التي نشأ المفهوم ليقوم بها.

فحركة الإصلاح الديني في أوروبا ارتبطت أساساً بصراعات داخلية بين قوى اجتماعية معيَّنة. صحيح أن حركة الإصلاح هذه أوقدت نزاعات وحروباً بين دول أوروبية وتدخلات أجنبية لنصرة هذا المذهب أو ذلك، إلاَّ أن النزاع كان أساساً بين قوى اجتماعية داخلية انعكس ـ في مستوى الرمز ـ في تباين تصورها لما هو مقدس.

أما بالنسبة للعالم الإسلامي منذ وقوعه تحت هيمنة الغرب الحديث فنحن نجد وضعاً مغايراً تماماً، نحن هنا أمام مجتمعات واقعة تحت الضغط الأجنبي، ومقاومته تتخذ شعاراً لها إنقاذَ الهوية الجماعية، ويكون المطلوب من الدين هو أن يلعب دوراً أساسياً في المقاومة وحفظ الهوية، وهو دور مزدوج، فالدين يُلتَجَأ إليه بدعوى أنه ضامن للهوية الجماعية، وهو من جهة ثانية يفرض نفسه كمعيار ينبغي أن يُقاس به ما يضطر إليه المجتمع المهدد من تغيير وإصلاح.

هذا الدور المزدوج للدين، هو ما يطلبه منه دعاة الإصلاح الإسلامي المحدثون.

وإذن، ففي المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعماري، حيث يحدث ردّ فعل مزدوج: دفاعي وإصلاحي، فإن الوعي الديني لا يعرف تناقضاً حقيقياً ما دام لا يحمل على نحو واضح وعميق آثار التناقضات الداخلية بين طبقات المجتمع الواحد. وعليه فالدين في مثل هذا المجتمع الواقع تحت الضغط الاستعماري سيعرف طريقاً آخر للإصلاح غير الذي عرفته مثلاً البلاد الأوروبية إبان حركة الإصلاح الديني، **أي لن يمر الإصلاح عبر مسلسل الانشقاق ثم الاعتراف بالاختلاف.**

ففي أوروبا، وبعد قرن من الحروب الدينية، والاضطهاد الطائفي الديني، حصل الاعتراف بالحق في الاختلاف الديني، أقرته مراسيم، وقوانين، ودساتير. وقد قام بالدفاع عن مبدأ «التسامح» كقيمة أخلاقية أساسية، مؤسسو الفكر الليبرالي على الخصوص، سيما وأن الاعتراف بهذا المبدأ من شأنه أن يضمن لأفكارهم الجديدة حقها في الوجود.

أوردت هذا المثال لأبين فقط أن مبدأ ليبرالياً كمبدأ «التسامح» سيغيّر من دلالته، بل من قيمته حين يخرج عن سياقه الأصلي المذكور. طبعاً، صلاحية المبدأ في ذاته لا جدال فيها، بل هي ضرورة لفك قبضة سلطان الرأي الواحد، إلاَّ أن الذي ينبغي التنبيه إليه هو اختلاف المقصد في الاستعمال. وهكذا، فقد استعمل شعار «التسامح» استعمالاً أحدث رد فعل عكسي، وذلك حين روجت له قوى خارجية تسعى باسمه إلى إيجاد قواعد لها داخل المجتمع الواقع تحت هيمنتها، آنذاك فَهمت المجتمعات المهدَّدة أن التلويح بشعار «التسامح» يستهدف تفكيكها وتسهيل التدخل الأجنبي. والتاريخ الحديث للبلاد العربية يبيِّن كيف أن القوى الاستعمارية استعملت منذ بدايات تدخّلها شعارات ليبرالية مثل شعار «التسامح» و«الحرية الدينية» لتمكين تغلغلها. وكان لهذه القوى الأجنبية (التي تمثَّلت إبان التدخل

الاستعماري في البلاد العربية والإسلامية في القرن الماضي في قوى ثلاث أساساً: إنجلترا وفرنسا وروسيا) هدف مزدوج: كسرُ الرباط المعهود بين مختلف الطوائف الدينية والثقافية، وتفكيك الوحدة السياسية للمجموعة العثمانية. وبالطبع فلم يكن ـ من وجهة نظر إسلامية ـ من معنى آخر لشعار «التسامح» المُطَالب به من الخارج سوى أنه فخ يُنْصَب للإيقاع بتوازن داخلي.

طبعاً، عرفت الحركة الوطنية العربية (خاصة في البلدان التي توجد بها أقليات غير مسلمة) أحزاباً حرصت على أن تؤسس عملها السياسي على مبدأ الوحدة الوطنية، فحصرت المسألة الدينية في حدود الوجدان الفردي وفي إطار قانون الأحوال الشخصية. بيد أن فشل هذه الأحزاب في ترسيخ سياسة علمانية، خاصة حين تصل إلى الحكم، أكد استمرار دور الدين مرجعاً للخطاب السياسي في البلاد العربية.

الاختلاف والخلاف

إن التسامح يعني قبول **الاختلاف**. ما عدا في مجتمع مهدَّد من خارج. آنذاك يعني الاختلاف في نظر أهل هذا المجتمع تشتتهم، مما يجعلهم يعطون الأسبقية لكل ما من شأنه أن يحفظ الوحدة. وهكذا تُعطَى لِقيَم التلاحم بين الأفراد والطوائف والطبقات المكانة الأولى، ويُكْبَت أو يُحارَب كلُّ ما يمكن اعتباره عنصر اختلاف. إن هذه الظاهرة لا تتجلى فقط عندما تكون الأمة في حالة حصار، وإنما أيضاً في فترة تشكلها.

ولنضرب مثلاً بتشكل «الأمة» الإسلامية نفسها، ولا نعني هنا محتواها الاجتماعي ـ السياسي، ولا التاريخي مما يمكن أن يكون موضوع نقاش، وإنما نقصد «الأمة» كمفهوم يُوَحِّد على مستوى

الأيديولوجيا مجموع المسلمين. إن نشأة الأمة بهذا المعنى قد اقترن برفض كل تعددية، والدعوة دائماً إلى وحدة «الجماعة».

وأحب أن أشير بهذا الصدد إلى حدث هام في التاريخ الثقافي الإسلامي: وهو أن نشأة العلم المكتوب قد حدثت لمواجهة بدايات الاختلاف فوقع اللجوء إلى الكتابة كوسيلة لضبط المعرفة وحفظها، وتناقلها، باسم «درء الاختلاف». وهذا ما يشير إليه المصنفون القدماء أنفسهم وهم يعرضون لتاريخ العلم الإسلامي فيقيمون العلاقة بين ظهور الاختلاف واللجوء إلى الكتابة، ويذكرون أيضاً دور بعض الخلفاء الأمويين في إشرافهم على بدايات العلم الكتابي الإسلامي[1].

إن هذا يعني أن إقرار المكتوب كوسيلة لتداول المعرفة التي يضطلع بها الخاصة، أي ما يسمى بـ «العلم»، قد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بنشأة الدولة كنظام سياسي في الإسلام. وهكذا، وانطلاقاً من مركز: الدولة، سيكتسب النص تأويله الرسمي، وما عدا ذلك سيُنعَت بأنه «اختلاف» و«خلاف».

ستنشأ أيديولوجيا جماعية، مع مركز للسلطة يدّعي الدفاع عنها. صحيح أنه قد أصبح من المسلَّم به أن الحفاظ على الأمة يستلزم وجود سلطة مركزية، إلاَّ أن هذه الازدواجية كانت أيضاً مصدر تناقض للمسلمين كلما وجدوا أنفسهم موزعين بين حرصهم على وحدة الأمة، وبين طاعتهم للسلطة السياسية المُنصَّبة عليها حين تصير موضع طعن. وحسب مبدأ شرعي معروف (قبول أخَفِّ الضررين)، فإن تحمّل سلطة وإن كانت موضع طعن اعتبر «أخف ضرراً» من الخطر الأكبر الذي يتمثل في التهديد الأجنبي.

---

(1) علي أومليل: **الخطاب التاريخي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1985، ص 18 ـ 28.

«التسامح» حسب الإصلاحية الإسلامية

إن هذا هو المشكل الذي واجهه دعاة الإصلاح المسلمون حين وجدوا أنفسهم موزعين بين خلافة عثمانية ضالعة في «الاستبداد» وبين تهديد أوروبي ماثل. وقد أطال هؤلاء في نقد «الاستبداد» العثماني، ولكن همهم الأسبق كان إنقاذ وجود الأمة الإسلامية.

إن فكرهم الإصلاحي الذي دافع عن كون الإسلام ينبغي أن يكون هو المقوِّم الأصلي للأمة، قد وجد نفسه يناقش المسألة الدينية نفسها، سيما وأنه قد وُجِد بين خصومهم من المفكرين العرب مَنْ يقول بأن بناء الأمة يقوم على عناصر قد يوجد الدين من ضمنها وقد لا يوجد. وقد يحدث لهذا الفكر الإصلاحي أن يقبل أفكاراً ليبرالية بصدد المسألة الدينية، إلاَّ أن هذا القبول ظل في إطار تأويل ما، لهذه الأفكار.

يتجلى ذلك مثلاً في موقف الطهطاوي من فكرة «الحرية الدينية»، فهذه لا تبلغ عنده حرية التدين أو عدمه، كما لا تعني حرية النقد الديني، وإنما «الحرية الدينية» عنده أصبحت تعني حرية «الاجتهاد». فهو إذن قام بترجمة هذا المبدأ الليبرالي (الحرية الدينية) إلى هذا المصطلح الأصولي: «الاجتهاد»، الذي بمقتضاه يكون لِخَاصة العلماء أن يجتهدوا في إدراج المُستَجَدّ من الوقائع (النوازل) تحت قواعد شرعية أصلية. بل إن توسيع مفهوم «الاجتهاد» سيُمكِّن من اتخاذه منهجاً عاماً لاستيعاب إسلامي لمُستحدثات العصر.

والطهطاوي يسلِّم بأن «الحرية الدينية» هي «حرية العقيدة والرأي والمذاهب» ولكن «بشرط ألاَّ تخرج عن أصل الدين»[2].

هذه إذن حدود «الحرية الدينية». فما مآل مفهوم «التسامح» الذي هي صادرة عنه؟

---

(2) رفاعة الطهطاوي: **«الأعمال الكاملة»**، نشر محمد عمارة، ص 127.

سيتغير مدلول هذا المفهوم أيضاً عند الأفغاني، سواء من حيث الوظيفة أو القيمة.

منذ البداية يقف الأفغاني ضد «التسامح»، ويدافع عن نقيضه، أي «التعصب»! قد يبدو الأمر مستغرباً، ولكن الأفغاني لا يقصد «التسامح» و«التعصب» كمبدأين في ذاتهما بل يقلب الدلالة والمعيار، ليحكم عليهما من موقعه كمسلم. فامتداح «التسامح» ونبذ «التعصب» هما في رأيه دعوة تُخفي قصداً معيَّناً وهو النيل من وحدة الأمة، مصدر قوة المسلمين. وهو ينتقد بشدّة الذين يُروِّجون لها من معاصريه العرب والمسلمين: «ثَغْثَغ جماعة من متزندقة هذه الأوقات في بيان مفاسد التعصب. . .».

ولماذا يكون «التعصب» مذموماً بإطلاق؟ الأفغاني لا يرى نفسه مقيداً بمعنى آخر غير ما يؤديه اللفظ العربي، ولذا فهو لا يحمل معنى مذموماً في ذاته ما دام «التعصب من العصبية أي الوحدة التي هي مبعث مبادرة الأمة ومدافعة الأجنبي». وبهذا المعنى لن يكون «التعصب» عنده سوى التضامن الديني، وهو ليس بمذموم، بل ضروري حين تكون الأمة مهددة، وما دام في حدود الاعتدال: «فتعصب المشتركين في الدين، المتوافقين في أصول العقائد بعضهم ببعض، إذا وقف عند الاعتدال، ولم يدفع إلى جور في المعاملة، ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم، أو نقض لذمته، فهو فضيلة من أجَلِّ الفضائل الإنسانية». ودفاع الأفغاني عن هذا التعصب (أو التضامن الديني) يواجه به تعصباً آخر: أي التعصب الجنسي: «ويعبّرون عنه بمحبة الوطن». أي أن الأفغاني يقف ضد مبدأ «الجنسية» كما أصبح يشكل هوية للمنتمين إلى الوطن الواحد، ويظل عنده «المسلمون لا يعرفون لهم جنسية إلاّ في دينهم واعتقادهم».

المنطلق المنهجي للأفغاني لا غبار عليه: أي عدم التقيد بالمصدر

الأجنبي للمعنى، أي للقيمة. لكن استبدال مصدر مطلق للمعنى بمصدر آخر مطلق (أي استبدال مصدر أجنبي بمصدر إسلامي)، ليس هو الطريق الصحيح. إن اللجوء إلى مصدر «ذاتي» مطلق بدعوى أنه الحصن الحصين، تجاهل لما يتمّ عملياً على مستوى الذهنية وعلى مستوى الواقع من تداخل فعلي لمصادر المعاني والقِيم. ولنأخذ مثلاً على ذلك الأفغاني نفسه[3]: إن محور دعواه السياسية تقوم على التنديد بـ «الاستبداد»، ولكن كيف يمكن أن يدعي أن تنديده هذا مصدره فقط دعوة الإسلام إلى العدل، في حين أننا نعلم أن نقد «الاستبداد» هو مدار الفكر الليبرالي الكلاسيكي، وهو دعواه الأساسية ضد نظام الحكم المطلق سواء رآه في المَلَكيات الأوروبية المطلقة، أو في «الاستبداد الشرقي». فلماذا إذن أدار الأفغاني هو أيضاً دعواه في الإصلاح السياسي على نقد «الاستبداد»؟.

طبعاً هو وغيره وجدوا في المأثور الإسلامي شواهد قوية في الدعوة إلى «العدل» وإلى «الشورى»، وإنْ ظلت المصادر الأخرى الليبرالية للأفكار التي أصبحوا يَدْعُونَ إليها غير معروفة لهم، ما دامت هذه الأفكار قد أصبحت رائجة، بعد أن وصلت إلى العالم العربي والإسلامي عبر قنوات متعددة ومعقدة.

إن المسألة الأساسية فيما يخص هذا الفكر الإصلاحي الإسلامي لا ينبغي حصرها في عدم فهمه الدقيق للأفكار التي اقتبسها واستعملها في دعواه. فإذا اعتبرنا أن هذا هو المشكل، فسيكون الحلّ هو إرجاع هذه الأفكار المستعملة من قِبَل مفكري العالم الإسلامي إلى «أصولها» الغربية، لمعرفة مدى «الأمانة» للأصل ودرجة «التحريف»، وسنقع فيما نَبَّهْنَا إليه من اتخاذ مصدر خارجي مطلق للمعنى، يقابله خطأ آخر وقع

(3) الأفغاني: «الأعمال الكاملة»، نشر محمد عمارة، ص 104.

فيه هؤلاء المفكرون المسلمون وهم يؤكدون الأصل الإسلامي المطلق للأفكار التي روّجوا لها.

إنّ هذا الفكر، كأي فكر آخر، له إشكاليته الخاصة، فلا بدَّ وأنْ يصدر عن تأويل لما يَتَدَاوَلُهُ من أفكار، إسلامية كانت أم غربية، قَصَد إلى ذلك أم لم يَقصِد. فالتأويل إذن قائم بحكم إشكالية حددتها ظرفية العالم الإسلامي الحديث منذ وُقُوعه تحت الضغط الاستعماري. فكان على دعاة الإصلاح أن يصوغوا أفكارهم بناء على هذه الظرفية. وهو ما جعل إصلاح المحدثين من السلفيين كالأفغاني يختلف ضرورة عن إصلاح قدمائهم أمثال الغزالي وابن تيمية. فالمحدثون منهم لا بدّ وأنْ يردّوا على واقع ماثل أمامهم وهو كيفية تنظيم الدول الأوروبية لمجتمعاتها، والأفكار المتعلقة بهذا التنظيم. فما كان بإمكانهم أن يصوغوا فكرهم الإصلاحي دون اعتبار لما وقع: أي سيطرة دول الغرب الحديث على بلدانهم والتنظيمات التي مكَّنَتْها من التفوق والسيطرة.

من هنا تنطلق إشكالية الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث، مما جعله يختلف عن كل فكر إصلاحي عرفه المسلمون في السابق. وبناءً على هذه الإشكالية كان على الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث أن يقوم بتأويل للأفكار الغربية التي وَصَلَتْهُ. فلا بدّ إذن من اعتبار ظرفيةَ الضغط الاستعماري بُعداً أساسياً في التحليل، حتى لا نظل نساير مسايرة سطحية ما يتعلق به السلفيون المحدثون من مصدر إسلامي مطلق للمعنى وللقيمة، ولا ما يسلِّم به المفكرون العرب الأكثر تأثراً بالليبرالية من حياد وعالمية مفاهيمهم الجديدة. هناك إذن عملية تأويل يقوم بها أولئك وهؤلاء فينبغي كشف منطقها.

الفصل الخامس

مشروع طه حسين

لنعرض الآن لمفكر من الذين ذهبوا إلى حد بعيد في الاعتقاد بالأفكار الليبرالية والدفاع عنها. سنحلل فكر طه حسين للتمثيل لكثير من القضايا النظرية التي عرضناها في الفصول السابقة. فهذا المفكر كَوَّن مشروعاً ليبرالياً أكثر وضوحاً مما نجده عند غيره. ومع ذلك... فالملاحظات التي سنقدمها على هذا المشروع (بعد أن نعيد صياغته وتحليله) تُبين ما إذا كانت هذه «الليبرالية» ممكنة.

* * *

صياغة المشروع

حين عاد طه حسين إلى مصر، بعد أن أمضى في فرنسا أربع سنوات دراسية، وذلك في أعقاب الحرب العالمية الأولى، عاد وقد تبلور لديه مشروع سوف يدافع عنه ويخاصم من أجله طويلاً، هذا المشروع ثقافي في الأساس، ولكنه يستهدف إخراج مصر، وربما أي بلد شرقي آخر، من «القرون الوسطى» إلى «العصر الحديث»، أو من «الانحطاط» إلى «الرقي» حسب تعابيره هو وغيره من المفكرين العرب المحدثين (والتي سوف نعود إليها).

يحدثنا طه حسين في مذكرات نشرها في أواسط الخمسينات أنه حين عاد إلى مصر وكانت تعيش نتائج أحداث 1919، كان متأثراً على

الخصوص بدرس لإميل دوركايم كان قد خصصه طوال سنة جامعية لفيلسوف المجتمع الصناعي سان سيمون. وقد حفظ طه حسين من هذا الدرس هذه المسألة الأساسية عند سان سيمون، وهي أن قيادة المجتمع العصري ينبغي أن تؤول إلى العلماء ـ ويتعلق الأمر بالعلماء الذين يمارسون العلم بمعناه الحديث ـ والذين عليهم أن يتسلموا هذه القيادة خلفاً للقيادات التقليدية للمجتمع القديم: «وكان شديد التأثر بدروس الأستاذ دوركايم في علم الاجتماع. وكان (. . .) قد أنفق عاماً كاملاً يدرس لتلاميذه مذهب الفيلسوف الفرنسي سان سيمون الذي يقوم على أن أمور الحكم الصالح المنتج الذي يحقق العدل ويكفل رقي الشعب ويتيح للإنسانية أن تتقدم إلى أمام يجب أن تصير إلى العلماء، لأنهم هم الذين يستطيعون أن يلائموا بين نتائج العلم على اختلافها وبين حاجات الناس وطاقتهم واستعدادهم للتطور (. . .) فليس غريباً أن يعود صاحبنا إلى وطنه مؤمناً بالثورة التي شبت فيه ومؤمناً في الوقت نفسه بأن عبئاً خطيراً من أعباء هذه الثورة سيقع على العلماء والمثقفين من أبناء هذا الوطن. فهم قد عرفوا تجارب الأمم، وعرفوا حقائق العلم (. . .) وهم القادرون على أن يقودوا الشعب إلى الخير»[1].

نبادر فنلاحظ أن هناك منذ البداية سوء تفاهم. ذلك أن سان سيمون، كغيره من مؤسسي المدرسة الاجتماعية الفرنسية، وجدوا أنفسهم في مجتمع انقلبت أوضاعه رأساً على عقب إثر سلسلة الثورات التي قامت بها الطبقة الوسطى الحديثة في أوروبا الغربية، والتي كان أبرزها ثورة 1789 الفرنسية، وكذلك بعد التغيير الاجتماعي الشامل

(1) الأيام، (الأعمال الكاملة)، دار الكتاب اللبناني، المجلد الأول، ص 678/ 679.

الذي أحدثته الثورتان الصناعيتان الأولى والثانية.

لذا انصبّ تحليلهم على هذا المجتمع الجديد الذي خلقته البورجوازية العصرية. فالمجتمع التقليدي في رأيهم قد انتهى بهياكله وقِيمَه وقياداته. ولكن المجتمع العصري لم يستقر بعد استقراراً كاملاً، خاصة على مستوى الذهنية، وهنا دور العلم الجديد (السوسيولوجيا أو علم الاجتماع)، هذا العلم الذي يقدمه هؤلاء بهدف تنظيم المجتمع العصري والوصول به إلى الاستقرار، وخصوصاً بترسيخ الذهنية الجديدة، القائمة على قِيم مدنية تستمد تماسكها من العلم، ومن الفعالية الاجتماعية، ومن صلاحيتها لإدماج الأفراد في مؤسسات المجتمع العصري.

منذ البداية إذن كان هناك سوء تفاهم، أو سوء فهم من لدن الكاتب المصري للخلفية التاريخية الاجتماعية لدعوى القيادة الفكرية هذه عند مؤسسي المدرسة الاجتماعية الفرنسية، ومحاولة نقل هذه الدعوى لحل مشكلة مصرية. فمصر لم تشهد انقلاباً صناعياً، ولم يقوض فيها المجتمع التقليدي، ولم تنجز فيها طبقة وسطى قوية ثورة شاملة على المجتمع القديم. بحيث لا يبقى لمثقفيها سوى أن يعكفوا على بناء الذهنية الحديثة وتخليصها نهائياً من رواسب الماضي. أضف إلى ذلك أن طه حسين استمد أيضاً قناعته هذه بالقيادة الفكرية من إعجابه بفكر القرن الثامن عشر، فكر «الأنوار» الغربي، والفرنسي خاصة.

هذا الاعتراض الأول نورده لا لنفرض نموذجية تاريخية لا شريك لها ينبغي أن يقاس عليها كل ما عداها باعتبار كونه المثال السلبي لما «كان ينبغي» أن يتحقق «لولا» أنه سلك طريقاً غير طريق «النموذج»، وإنما لنقول إن سوء التفاهم أو سوء الفهم هذا لن يؤدي إلاّ إلى موقف مثالي، أو قل أيديولوجي: ما دام الأمر يعني التعلق بأفكار منتزعة من

أصولها المجتمعية ـ التاريخية، وما دام يعني الخوض بالفكر المجرد فيما يكون الغير قد مارسه فعلياً.

ومع ذلك. . . اقتنع طه حسين بقيادة الفكر هذه وكوَّن من أجل ذلك مشروعاً دافع وخاصم من أجله طويلاً.

هذا المشروع تربوي بالأساس، له هدف مزدوج. فعلى المستوى العام يرمي من جهة إلى إقرار تربية مدنية حديثة، ويستهدف من جهة ثانية خلق نخبة من قادة المجتمع العصري المنشود، أو «المستنيرين» حسب الكلمة التي تتردد عند طه حسين، والتي هي طبعاً كلمة «أنوارية». وإلى الشق الأول من هذا المشروع ترجع كل كتابات طه حسين حول مسألة التعليم، والتي تدور حول أفكار أساسية:

ـ تعميم التعليم ومجانيته، وهذا المبدأ عنده هو أساس الديمقراطية.

ـ توحيد المدرسة الوطنية، بإلغاء فوارق التكوين بين أنواع التعليم: الرسمي، والديني، والخاص، والأجنبي. وهدف التوحيد هو خلق ذهنية مصرية منسجمة، ملائمة للعصر.

ـ أن تكون الدولة هي القائم على التعليم، بتأسيس المدرسة الوطنية الموحدة، ومراقبة التعليم غير الرسمي حتى لا يتعارض مع ما تهدف إليه «التربية الوطنية».

ـ أما الجامعة، فينبغي أن تحافظ على استقلالها عن الدولة، وهو استقلال ضامن لحرية البحث العلمي.

هذه إذن مبادئ ليبرالية معروفة ويمكن أن نرجعها إلى نقطة جوهرية وهي ربط التعليم بالديمقراطية[2].

---

(2) على هذا الربط يدور ما كتبه طه حسين في مسألة التربية والتعليم، وخاصة في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** (كتبه سنة 1938).

إذا كان طه قد أوضح أكثر من غيره هذا الربط، وألح عليه، فهو هنا إنما استأنف موقفاً عاماً نستطيع أن نتتبعه عند المفكرين العرب المحدثين، منذ بدايات القرن الماضي.

ما مرجع تخلف الشرق عن الغرب؟ هذا سؤال طرحه هؤلاء المفكرون وأرجعوا السبب إلى طبيعة النظام السياسي، فهو نظام «استبداد». ها هنا محور المشكل عندهم، ومناط الإصلاح. فالمطلوب إذن تحويل النظام الاستبدادي إلى نظام مقيد بدستور. ولكن العرقلة ليست آتية فقط من حاكم مطلق السلطان حريص على ألا يُشْرَك فيه، وإنما آت أيضاً من الأهالي أنفسهم الذين لم يتهيأوا بعد إلى الانتقال من مستوى الرعية إلى مستوى المواطنة. لا بدَّ إذن من تربية وطنية أو «مواطنية» إن صح التعبير.

من هنا نفهم لماذا كانت مسألة التربية والتعليم جوهرية في الفكر العربي الحديث، وأساسية في برامج الأحزاب والحركات الوطنية في البلدان العربية.

مشكل «التأخر» عندهم إذن سياسي يُحل عن طريق تربوي. ومن هنا نفهم لماذا كان هذا الفكر العربي الحديث والحركات السياسية التي انبثقت عنه إصلاحية في أساسها.

دعوى طه حسين الآنفة الذكر إنما هي استئناف لهذا الموقف العام.

فمصر لا يمكن أن تندمج بالفعل في العصر الحديث إلاَّ إذا كانت ديمقراطية، على نحو ما فُهِمت عليه الديمقراطية الليبرالية. كيف تتحقق؟ الطريق تربوي. لهذا نادى طه حسين بمبدأ تعميم التعليم ومجانيته. فتطبيق هذا المبدأ هو في حد ذاته تطبيق للديمقراطية: حق كل مواطن في التعليم وتلك هي وسيلة إدماجه في العالم الحديث

وتمكين كل المواطنين من منطلقات متكافئة.

مشروع التعليم هذا ليبرالي كما يبدو، ويمكن اعتباره صدى للمدرسة التربوية الليبرالية الفرنسية، كما أرسى دعائمها «جول فيري» (1832ـ1893) الذي كان أبرز المدافعين عن المدرسة اللائكية. ولكنه مشروع سياسي في عمقه، صادر عن هذا التصور الذي يشترك فيه طه حسين مع أسلافه من المفكرين العرب المحدثين، حين أرجعوا مشكل تأخر بلدانهم إلى طبيعة نظام الحكم المطلق السائد، وحله بإقرار مؤسسات دستورية، وهي نفسها الديمقراطية التي دافع عنها أيضاً صاحب **مستقبل الثقافة في مصر**، وجعل تحقيقها متعلقاً بإعادة تربية المصريين، وبذلك يتحقق المجتمع المصري الحديث، على الأسس نفسها التي قامت عليها «الحضارة الغربية».

طه حسين كجيله والجيل الذي سبقه يستعمل مفاهيم «الحضارة الغربية»، و«الانحطاط» و«الرقي أو التمدن»، و«الشرق»... وهي مفاهيم ستختفي أو يتضاءل استعمالها لتحل محلها مفاهيم أخرى: «المجتمعات المتطورة» «التخلف» «التنمية» «العالم الثالث»... وهذان الصنفان من المفاهيم يفترض كل صنف منهما تصوراً خاصاً للتاريخ ولطبيعة المجتمع لا مجال هنا للتفصيل فيه.

* * *

اليونان: «المصدر الأول» للحضارة «العالمية»

اعتقد طه حسين أن أصول الغرب الحديث وضعها اليونان وضعاً فأحدثوا ما سمي بـ «المعجزة اليونانية»، وهو مفهوم راج عند مفكري الغرب وروجه أيضاً المفكرون العرب المحدثون ومنهم طه حسين، ويعني أن اليونان خلقوا خلقاً ما سوف يُكوّن أسس الحضارة الحديثة

(الغربية)، وهم في هذا الخلق لم يكونوا مدينين بأي شيء لأمم الشرق القديم[3].

فقد ابتكر اليونان العلم كمباحث قائمة على منهج عقلاني، وكنظام من المعارف المجردة، وغير المختلطة بالخرافة. وابتكروا على الأخص العلم كنظرية، وقبلهم كان «العلم» مختلطاً بالصنائع، لم يتجرد، ولم يبلغ مبلغ النظرية[4].

وابتكر اليونان **السياسة**، فصلوها عن الغيب، بأن جعلوا مصدر السلطة هو الجماعة البشرية المعنية، وليس المصدر الديني المتعالي (الملك ـ الإله، الملك ـ المستخلف من اللَّه، الملك ـ المستمد سلطانه من حق إلهي). فقد وضعوا علم السياسة، بل عرفوا فعلياً نظماً سياسية متنوعة، في حين أن الشرق لم يعرف سوى نظام واحد، وهو نظام الحكم الفردي، أو «الاستبداد» كما راجت هذه الكلمة عند المفكرين العرب المحدثين ومحوروا عليها نقدهم للوضع السياسي في بلدانهم[5].

---

(3) «نعتقد أنه لم يكن للشرق في تكوين الفلسفة اليونانية والعقل اليوناني والسياسة اليونانية تأثير يذكر. . .» **قادة الفكر**، (الأعمال الكاملة)، م8، ص 192.

(4) «إنما كان تأثير الشرق في اليونان تأثيراً عملياً مادياً ليس غير». المرجع السابق، ص 192.

(5) ـ. . . «هناك شيء آخر نجده عند اليونان ولا نجده في الشرق، وهو هذا التطور السياسي الخصب الذي أحدث النظم السياسية المختلفة في المدن اليونانية من ملكية، وجمهورية، وأرستقراطية، وديمقراطية معتدلة أو متطرفة، والذي لا يزال أثره قوياً في أوروبا إلى اليوم. . . بينما كانت المدن اليونانية تخضع لهذا التطور الغريب الذي حقق حرية الأفراد والجماعات. . . كان الشرق خاضعاً لنظام سياسي واحد لم يتغير ولم يتبدل، وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة». **المرجع السابق**، ص 193.

وينبغي أن نذكر أن رسالة طه حسين عن ابن خلدون لم تكن سوى مناسبة ليؤكد =

وابتكر اليونان **الديمقراطية**، وهي أسمى ما أوجده البشر من نظم، لأنه نظام يعتبرهم مصدر السلطة، ويقر حرياتهم[6]. وابتكروا الفن المطلوب لذاته، وليس المستعمل لغرض آخر، نفعي أو ديني، كما ابتكروا أجناس الأدب، ونظريته، وكثيراً ما ردد طه حسين أن العرب القدامى لم يهتموا ـ لأسباب دينية ـ بنقل التراث الأدبي اليوناني، فكانت النتيجة أنهم لم يفهموا النظرية التي تحيل إليه، فلم يفهموا مثلاً نظرية الشاعرية الأرسطية (وهنا مجمل التقابل عنده بين نظرية **الشاعرية** اليونانية ونظرية **البيان** العربية)[7].

يسلّم طه حسين بكل هذه الأمور وهنا إنما يردد ما أصبح قاراً عند مفكري الغرب الذين وضعوا وروجوا لمفهوم «المعجزة اليونانية»، والذين اعتبروا أن اليونان لم يحققوا «معجزتهم» هذه إلاَّ في صراع مزدوج مع العنصر الشرقي في ثقافتهم وضد الخطر الشرقي الخارجي متمثلاً خاصة في فارس التي دخلوا معها في حروب طويلة، هي ما عرف في التاريخ بالحروب الميدية، والتي استطاع الغرب (اليونان) أن ينتصر فيها على الشرق (فارس) في معركة حاسمة هي معركة «الماراتون». وسيرى ماكس فيبر[8] على الخصوص (وهو أبرز الذين

= فيها اعتقاده بهذا السبق اليوناني ـ الغربي في العلم والتنظيم السياسيين. فمهما بلغ نبوغ ابن خلدون، فلم يكن عنده يعرف سوى شكل واحد من نظام الحكم الاستبدادي: **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية**، ترجمة عبد الله عنان، الأعمال الكاملة، المجلد 8، ص 130.

(6) **فصول في الأدب والنقد**، (الأعمال الكاملة)، م5، ص 370.

(7) راجع خاصة مقدمته لكتاب **نقد النثر** المنسوب لقدامة بن جعفر. انظر كذلك مقالة: «الأدب العربي والأثر اليوناني»، **الأعمال الكاملة**، م5، ص 629 ـ 630.

(8) ماكس فيبر: **الأخلاق البروتستانتية والفكر الرأسمالي**، الترجمة الفرنسية، بلون ـ باريس 1964، (المقدمة).

نظّروا للخصوصية التاريخية للغرب) أن انتصار الغرب في هذه المعركة كان «صدفة تاريخية سعيدة»، إذ لولاها لانتصر الشرق على الغرب، ولضاعت العقلانية التي هي في نظره ميزة هذا الغرب. . . وإلى مثل هذا ذهب الكاتب المصري[9] الذي يسلم بهذه الأمور، ويرددها في كتاباته، فعنده أن هذا الذي أبدعه اليونان في العلم، والفن، والأدب، والسياسة، والديمقراطية هي أصول هذه الحضارة الحديثة التي أصبحت الآن عالمية تفرض نفسها كنموذج ينبغي أن يحتذى، وما عدا هذا الطريق فهو «إضاعة للوقت» (وما أكثر ما ردد عبارة «إضاعة الوقت» هذه)[10].

الطريق إذن وحيد، وهو الدخول إلى الحضارة الغربية من المدخل، أي من الأصول، فبدل الاقتداء السطحي، الذي هو واقع مُعَايَن على كل حال، ينبغي معرفة هذه الحضارة من أصولها حتى تكون المشاركة فيها منتجة. و«النخبة المستنيرة» هي التي يقع عليها هذا العبء.

* * *

تنفيذ المشروع

عاد إذن طه حسين إلى بلاده وهو مؤمن بهذا الدور الملقى على عاتقه، وهو تعريف وترسيخ ما اعتبره أصول «الحضارة الغربية».

---

(9) «العقل الإنساني ظهر بمظهرين مختلفين: أحدهما يوناني، وهو الآن يلقي السلاح ويسلم للمظهر اليوناني تسليماً»: مقال «الشرق والغرب»، **المجموعة الكاملة**، المجلد الثامن، ص 192.
قادة الفكر، (المجموعة الكاملة)، م8، ص 192، كذلك: **نظام الأثنيين**، م8، ص 191 ـ 193.

(10) **رحلة الصيف**، دار العلم للملايين، ص 114؛ **من بعيد**، الشركة العربية للطباعة والمنشورات، 1958، ص 2، ص 245.

فبمجرد عودته عكف على إنجاز هذا المشروع بالتدريس والتأليف.

وقد بدأ عمله بالجامعة المصرية بتدريس التاريخ اليوناني والروماني، واستمر هذا الدرس سنوات.

ويضع سنة 1919 كتاباً عن **آلهة اليونان**. ثم يترجم كتاباً لأرسطو: **نظام الأثينيين**، سنة 1921. ولهذه الترجمة دلالتان: الأولى تتعلق بمشروع طه حسين بوجه عام، والثانية بموقف المؤلف من الظرفية التي كانت تجتازها مصر في تلك السنوات.

(1) أما الدلالة الأولى: فليس فقط لكون هذا الكتاب يعرّف بنظام سياسي يوناني مما على الفكر المصري الحديث أن يعرفه، بل لأن مخطوط هذا الكتاب لأرسطو قد تمّ العثور عليه في مصر (في الصعيد) مكتوباً على ورق من أوراق البردي. وإذن فأي حجة أقوى من هذه في نظر طه حسين لتأكيد أن صلات مصر الثقافية باليونان قديمة ومتغلغلة في أعماق القطر المصري. ومصر إذ تتعرف من جديد على الثقافة اليونانية، أي على أصول الحضارة الغربية، إنما تعيد الصلة بماضيها وانتمائها الحقيقيين كجزء من عالم المتوسط، مهد ومجال الحضارة. دعوة طه حسين إذن إنما هي رد الأمور إلى نصابها، فليس فيها من البدعة شيء. ومصر إذ ترجع إلى أصول الغرب اليونانية إنما تُحَقِّق هدفاً مزدوجاً: التعرف (أو إعادة التعرف) على أصول الحضارة الغربية وفي الوقت نفسه ربط الصلة بماضيها الحقيقي. هذه إذن دلالة ترجمة طه حسين لهذا الكتاب لأرسطو الذي تمّ العثور على نسخة مخطوطة منه في صعيد مصر، مكتوبة على الورق الذي كان يكتب عليه المصريون القدماء.

(2) أما الدلالة الثانية لترجمة طه حسين لهذا الكتاب فتتعلق بالظرفية التي كانت تجتازها مصر في السنوات التي أعقبت ثورة 1919. فقد انفتح أمام «النخبة» السياسية والثقافية المصرية، خاصة تلك التي اتجهت اتجاهاً غربياً في الإصلاح، تفاؤل بالمستقبل السياسي، سيما وأن السياسة الإنجليزية في مصر أظهرت مرونة فأعادت المنفيين السياسيين من زعماء الحركة الوطنية وعلى رأسهم سعد زغلول، وأوعزت بإشراك المعتدلين منهم في الحياة السياسية، وأبدت استعداداً للمفاوضة لإتاحة هامش من الحياة الدستورية ومن الاستقلال. ونحن نعلم أن الحركة الوطنية المصرية ـ كغيرها من الحركات الوطنية الحزبية في العالم العربي الحديث ـ قد محورت عملها السياسي على المطالبة بالدستور.

في هذه الظرفية ترجم طه حسين كتاب أرسطو عن **نظام الأثينيين**. أليس حَرِيّاً بالمصريين وهم مقبلون على حياة سياسية ديمقراطية أن يتعرفوا على أصول الديمقراطية؟ والديمقراطية عنده يونانية الأصل: «فقد ابتدع اليونان الديمقراطية لأول مرة في تاريخ الإنسان»[11]. ولن يفيد المصريين ولا العرب عموماً أن يلتفتوا إلى ماضيهم العربي الإسلامي، «فهذه الحركة (الديمقراطية) لم توجد في المشرق قط»[12]. ذلك أن السياسة بنظريتها العلمية وتنوع نظمها لم يعرفها العرب، لأن العرب لم يعرفوا النظم السياسية اليونانية[13]. وحتى ابن خلدون الذي رجع إليه المفكرون العرب المحدثون ليجدوا عنده علماً سياسياً مستقلاً لا يفيد في هذه المسألة شيئاً. فصاحب **المقدمة** الذي حضَّر طه حسين

---

(11) **نظام الأثينيين**، (الأعمال الكاملة) م. 8، ص 281 ـ 282.
(12) **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعي**، م. 8، ص 112.
(13) **نظام الأثينيين**، م. 8، ص 282.

في باريس رسالة في «**فلسفته الاجتماعية**» لم يعرف إلاّ شكلاً واحداً للحكومة، وهو شكل الحكومة المطلقة الذي يختلف كثيراً عن النظم اليونانية(14).

حَرِيٌّ بالمصريين، وهم يتطلعون إلى نظام «ديمقراطي» أن يعرفوا أصول هذه الديمقراطية، وتلك إذن هي الدلالة الثانية لترجمة طه حسين لكتاب **نظام الأثينيين**.

وفي هذه الفترة أيضاً ينشر طه حسين فصولاً عن **قادة الفكر** (تنشر في كتاب سنة 1925). وإذا نحن أمعنا النظر في «قادة الفكر» هؤلاء وجدنا أن أغلبهم فلاسفة وساسة يونان. وهو يمهد لكتابه هكذا «سنعرض في هذه الفصول لا لتاريخ أشخاص بعينهم، بل لتاريخ العقل الإنساني وما اعترضه من ضروب التطور وألوان الاستحالة والرقي، حتى انتهى إلى حيث هو الآن»(15).

في هذه الفترة أيضاً عكف طه حسين على ترجمة الأدب والمسرح اليونانيين، والتعريف بهما، ثم دعوته التي خاصم من أجلها طويلاً وهي إقرار تعليم اليونانية واللاتينية ليس في الجامعة فحسب بل وفي التعليم الثانوي أيضاً.

* * *

(14) **ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية**، م. 9، ص 129 ـ 130.
ويقول أيضاً: «هناك شيء آخر نجده عند اليونان ولا نجده في الشرق، وهو هذا التطور السياسي الخصب الذي أحدث النظم السياسية المختلفة في المدن اليونانية، من ملكية وجمهورية وأرستقراطية وديمقراطية معتدلة أو متطرفة، والذي لا يزال أثره في أوروبا إلى اليوم [في حين] كان الشرق خاضعاً لنظام سياسي واحد لم يتغير ولم يتبدل، وهو نظام الملكية المطلقة المستبدة». م8، ص 139.

(15) **قادة الفكر**، م 8، ص 175.

مشروع طه حسين الثقافي والتربوي استهدف إذن تكوين نخبة من «المستنيرين»، «قادة الفكر» في مصر التي عليها أن تأخذ بأسباب الحضارة الحديثة، أي الغربية، فعلى هذه النخبة أن تستوعب أصول هذه الحضارة، أي التراث اليوناني، فعلى هذه الأصول تتأسس «النهضة».

ليس هنا مجال مناقشة معنى «النهضة» عند المفكرين العرب المحدثين. ومهما اختلف هؤلاء في هذا المعنى، فهناك على الأقل اتفاق على هذه المسألة: وهي أنها أتت بعد قرون من انحطاط سببه يرجع إلى تدهور علمي. يكاد هؤلاء المفكرون المحدثون يتفقون على هذه الدعوى: وهي أن العلوم التي مكّنت العرب من القوة في الماضي، أهملوها في الوقت الذي أخذتها عنهم أوروبا فكان ذلك السبب الرئيسي في نهضتها. طه حسين يجعل التدخل التركي هو المسؤول عن هذا الانحطاط. فقد استلم العرب التراث اليوناني، وكان من الممكن أن تُسْتأنَف مسيرة «الرقي»، لولا أن أوقفها الغزو التركي: «وأكبر الظن، بل الحق الذي لا شك فيه أنهم [الأوروبيين] قد أخذوا عنا هذه المذاهب كما نأخذ نحن عنهم اليوم (. . .) فالفرق بيننا وبينهم [أنهم] بدأوا حياتهم الحديثة من القرن الخامس عشر، وأخَّرنا الترك العثمانيون، فبدأنا حياتنا الحديثة في القرن التاسع عشر، ولو أن اللّه عصمنا من الفتح العثماني لاستمر اتصالنا بأوروبا وشاركنا في نهضتها»[16].

العصر التركي عنده هو القرون الوسطى بالنسبة لمصر وللبلاد العربية. هناك إذن مرادفة قياسية أقيمت بين التاريخين المصري (أو العربي) والأوروبي قوامها أزمنة ثلاثة: ازدهار ـ انحطاط ـ نهضة.

---

(16) **مستقبل الثقافة في مصر**، م. 9، ص 47.

وكما أن نهضة الأوروبيين قد حدثت بإحيائهم التراث الكلاسيكي (اليوناني واللاتيني) الذي طمسته قرونهم الوسطى، فإن نهضة مصر (والعرب) مرهونة هي أيضاً بهذا «**الإحياء**»: إحياء التراث الكلاسيكي الأوروبي والتراث العقلاني العربي الذي كان استئنافاً له: «وإني أعتقد أنه يكاد يكون مؤكداً أن الترك العثمانيين لو لم يوقفوا سير الحركة العقلية في مصر مدة طويلة لكان الذهن المصري من تلقاء نفسه ملائماً للأذهان الأوروبية في الأعصر الحديثة، ولاستطاع أن ينال بل أن يقدم قسطه من الرقي العام للحضارة. ولكن سيادة الترك كانت عقبة كؤودا، فنامت مصر. بينما خطت أوروبا خطوات كبيرة، ولم تستيقظ إلاً بتأثير الحملة البونابارتية المباركة (!) فنهضت واحتكت بالأوروبيين الذين عدوا أساتذتها، وإني أعتقد بمنتهى اليقين أن تُأثير أوروبا، وفي مقدمتها فرنسا، سيعيد إلى الذهن المصري كل قوته وخصبه الماضيين»[17].

وما أكثر المفكرين العرب الذين تحدثوا مثلما فعل طه حسين، عن مدافع نابليون الشهيرة لا كبداية لغزو، وإنما بداية لنهضة، فعندهم أن مدافع الحملة الفرنسية هي التي أيقظ دويها مصر من سباتها العثماني، ووضعت حداً لقرون العرب الوسطى فكانت إيذاناً بالنهضة.

* * *

نقد التراث

يمكن أيضاً أن نربط هذا المشروع بالمنهج الذي اختاره طه حسين لدرس تاريخ الأدب العربي، وبالأخص الأدب الجاهلي. لقد كُتب الكثير عن كتابه في **الشعر الجاهلي** (نشره كاتبه سنة 1926 وسيعيد

(17) ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، م 8، ص 166.

نشره معدلاً بعد سنة تحت عنوان **الأدب الجاهلي**)، هذا الكتاب الذي دارت حوله أكبر معركة في الأدب العربي الحديث نريد نحن هنا أن نبرز بصدده هذه المسألة بالذات: وهي ربطه بمشروع طه حسين الذي حددناه ونتابع تطوره في هذا المقال.

منذ مستهل الكتاب يقول صاحبه إنه يتوجه به أساساً إلى «هذه الطائفة القليلة من المستنيرين الذين هم في حقيقة الأمر عدة المستقبل، وقوام **النهضة الحديثة**...»[18]. فهو إذن أكثر من كتاب في النقد الأدبي. بل هو عودة نقدية إلى فترة من التراث دقيقة. فقد يبدو من الوهلة الأولى أنه قول معقول لا غبار عليه، بيد أن الفحص يبيِّن أن الأمر أبعد من ذلك، ذلك أن هذا الأدب الجاهلي طرف في مقارنة يقوم عليها معنى «**الإعجاز**»، فعواقب الشك في هذا الأدب لا تقف عند حدوده وحدها.

ويتناول شك طه حسين بعداً ثانياً يتعلق بالذاكرة الدينية الجماعية التي تبناها القرآن الذي رجع إلى ما حكته التّوراة مع تعديل. ويعمق المفسرون والأخباريون هذا التعديل ليديروا تاريخ البشرية حول مركز هو النبي وشعبه العربي، وهو ما يشير إليه طه حسين حين يقول: «ولأمر ما اقتنع الناس بأن النبي ينبغي أن يكون من صفوة بني هاشم، وأن يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف، وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي، وأن تكون قصي صفوة قريش، وقريش صفوة مضر، ومضر صفوة عدنان، وعدنان صفوة العرب، والعرب صفوة الإنسانيّة»[19]. وفي هذا الصدد بالذات، ماذا يعني قول طه حسين: «للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما

---

(18) **في الأدب الجاهلي**، م5، ص 63.
(19) **المرجع السابق**، م 5، ص 138.

أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي»؟[20] هل يعني مجرد القول بأن ما يرويه كتاب مقدس عن الماضي لا يمكن أن يعد ضمن الشواهد التاريخية؟ نظن أن الأمر أكثر من ذلك. فقديماً انتهى بعض مفكري الإسلام، والفلاسفة منهم خاصة، إلى القول بأن للقرآن نوعين من الخطاب: للعامة الذين يأخذون بظاهر القصص والتشبيه، وللخاصة الذين يلجأون إلى تأويل هذا الظاهر. وكما أن لكل تأويل مرجعاً، فإن مرجعهم في التأويل هو «العقل» كما حدد المنطق اليوناني مبادئه وطريقته في البحث، وكذا مجموعة «الحقائق» التي تقدمها العلوم التي تدخل تحت اسم الفلسفة. أما المفكرون المسلمون المحدثون فقد انتهى بعضهم إلى التسليم بأن القرآن لا هو كتاب في الفيزياء ولا في الفلك ولا في غيرها من العلوم بمعناها المحدد. طبعاً يمكن لمسلم أن يتفق على القول بأن الإسلام ليس كتاباً في أي علم من هذه العلوم الدقيقة، ولكن يبقى الاختلاف في مقاصد هذا القول. فإذا أريد به أن ينحصر الإسلام في وجدان ديني، وفي خلقية عامة دون أن يعني ذلك شمولية التطبيق، فإن دعاة الإصلاح الإسلامي لن يقبلوا هذا القصر. قد يُقال إن ما ورد في القرآن من قصص لا يُقصد به في حقيقة الأمر تلقين التاريخ بمقدار ما يُقصد به «العبرة»، ولكن قد يوجد دائماً من يرد بأن «العبرة» لكي تكون فعّالة لا بدَّ من أن ترتكز على اقتناعٍ ما بصحة مضمون الرواية. وعلى كل، فربما كان المجال الحقيقي لطرح المسألة هو مجال الرواية الأسطورية، وهو ما لم يطرحه طبعاً لا طه حسين، ولا المعترضون عليه.

فماذا يريد طه حسين من هذه «الطائفة القليلة من المستنيرين»؟ إنه حين يقول: «أريد ألا نقبل شيئاً مما قاله القدماء في الأدب وتاريخه إلاَّ

(20) م.س، ص 26.

بعد بحث وتثبت. . .»[21]، فإن الأمر لا يتعلق فقط باستعمال الشك الديكارتي في درس تاريخ الأدب، بل هي دعوة تشمل الميراث الثقافي بأكمله المعرّض لأن يوضع في كل حين تحت منظار هذا الشك. وحين يقول أيضاً إنه «سلك في هذا البحث منهج ديكارت الذي يطالب الباحث بأن يتجرد من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن ينسى عواطفه القومية والدينية»[22]، فإن السؤال المطروح هو: ما معنى تبنّي هذا المنهج الديكارتي من طرف كاتب عربي مسلم؟ إن القاعدة الأولى من قواعد منهج ديكارت، والتي اعتمدها طه حسين استهدفت الذاكرة كحامل للموروث المعرفي والعقدي، وتنص هذه القاعدة على إعادة نظر جذرية بحيث لا يبقى هناك سوى العقل الطبيعي. لقد كان على طبقة وسطى نامية في الغرب أن تجد في الديكارتية تعبيراً على تطلعاتها. فالتراث بالنسبة إليها كان أساساً تراث الأرستقراطية، كجهاز من معارف، وقيم، ونمط في السلوك، عليها أن تتجاوزه. فالتراث هنا داخل في عملية صراع اجتماعي، وباحْتداد هذا الصراع واتضاحه تتبيّن الطبيعة الجزئية لتراث كان معتبراً أنه تراث الجميع. ويشيع الارتياب ليتناول المعارف والقِيم الموروثة، وهذه كلها تسند معنوياً نظاماً من علاقات مجتمعية أصبح الآن مهدداً، وبالتالي فإن الفئات التي كان النظام التقليدي ضامناً لسيادتها هي التي من مصلحتها الدفاع عن «التراث».

بيد أن الأمر يختلف حين يتعلق بمجتمع واقع تحت الضغط الأجنبي. فكما أن ضرورات دفاع هذا المجتمع عن نفسه تجعله يعطي الصدارة لقيم التوحيد على قِيم التعدد، والانسجام على التمايز، فإن

(21) م.س، ص 24.
(22) م.س، ص 24.

التراث هنا يلتجئ إليه الجميع، يستثمرونه حسب ما يفرضه ظرف الضغط والتحدي. إن مقاومة التدخل الأجنبي بما هو استغلال واستتباع تختلط هنا بإعجاب بالأسباب التي مكّنت هذا الأجنبي من التفوق، سواء في تنظيم مجتمعه أو في أسباب القوة، فهناك سعي إلى الاقتباس من الأجنبي، وتبرير هذا الاقتباس بالتذرع بالتراث.

دعوة ديكارت إلى تفكيك ما تحمله الذاكرة من موروث، والبدء من الصفر المعرفي، هي دعوة وجدت سندها في المسلسل الذي كانت تنجزه الطبقة الوسطى وهي تؤسس مجتمعها المدني الجديد على أنقاض التراث الاجتماعي والسياسي القديم.

من هنا نفهم كيف لم يكن من السهل أن يتبنى كاتب مصري منهجاً ديكارتياً مهما كانت قناعته الشخصية به، ومهما كان إخلاصه في محاولة تطبيقه. صحيح أن الذين تصدوا لانتقاد كتاب طه حسين لم يفعلوا سوى أن اجتروا ما قِيل ويُقال في مثل هذا المقام: من أن الكتاب كفر باللّه وأنبيائه[23]، وأنه مقلد لمفكري الغرب[24]، وأنه داعية للاستعمار[25] إلخ. وهي كلها مآخذ لا تكشف عن السبب الحقيقي في استحالة، سيؤكدها وهو يرتد إلى ما حاول هو نفسه تجاوزه، وهو ارتداد يُعتبر في حد ذاته حجة ـ أقوى من حجج منتقديه ـ على فشل ما حاوله.

---

(23) هذا ما هاجم به طه حسين كل من محمد فريد وجدي: **نقد الشعر الجاهلي**، ومحمد لطفي جمعة في كتابه: **الشهاب الراصد**، والشيخ الخضر حسين: **نقض الشعر الجاهلي**.

(24) خاصة نقد شكيب أرسلان الذي قال إن طه حسين لم يفعل سوى أن كرر ما قاله المستشرق مارجليوث.

(25) حسب محمد صادق الرافعي الذي ألف **تحت راية القرآن** للرد على كتاب طه حسين فإن هذا الأخير «أداة استعمارية تعمل على إفساد أخلاق الأمة وحل عروتها الوثقى...».

نوقشت عودة طه حسين إلى التراث الديني وهو يكتب في السيرة، وهو يؤرخ للإسلام تأريخ دعوة، وهو يسائل الإسلام بحثاً عن حل لمشاكل المسلمين اليوم، ومشاكل مصر بوجه خاص.

ظهرت هذه العودة مترددة منذ بداية الثلاثينات، لتتأكد خاصة في الأربعينات، ولو أن طابع التردد لم يختفِ منها تماماً.

بدأتْ بكتابة طه حسين للفصول الأولى من **على هامش السيرة** (1933)، فقال خصومه القدماء إنه آخر من يتأهل للكتابة في الإسلام وماضيه. ورأى آخرون أن في هذه العودة تنكراً لما أخذ به الكاتب نفسه وعهد عنه من إيمان بالعقل وتمسك به. وأجاب الرجل بأن «العقل ليس كل شيء في حياة الناس»[26]. وإذن فهو قد فصل الوجدان فصلاً ليقيم عليه ما اعتبره غيره أساطير. تبقى المسألة هي مدى إمكان تجاور حديثين متناقضين، أحدهما عن عقل لا يتمسك سوى ببداهته، والآخر عن وجدان لا يفرط في مأثوره الديني. قد يُقال إن مثل هذا التجاور عادي ومألوف سلَّم به حتى ديكارت، النموذج الذي اقتدى به طه حسين. فهذا الفيلسوف الفرنسي الذي قام منهجه على مسح كل ما تحمله الذاكرة من مأثور، ديني وغيره، لينطلق مما يسلِّم به العقل وحده، طالب مع ذلك بالإبقاء ولو مؤقتاً على مأثور الأسلاف الأخلاقي ريثما يكتمل البناء الجديد ـ وهو ما سمّاه بـ «الأخلاق المؤقتة».

ولكن القول بمشروعية تواجد العقل والوجدان (الديني وغيره) يفترض أن يكون لهما نوع من التكافؤ على مستوى الذهنية الفردية وفي الواقع الفعلي، وأن يكون استقلال مجال كل منهما قد تحقق موضوعياً في مثل هذا المجتمع، آنذاك فقط يمكن أن يصدق ما يذهب إليه طه

---

(26) **على هامش السيرة (المجموعة الكاملة)**، م 3، ص 11.

حسين في مقدمة كتابه على هامش السيرة من أن الأخبار الواردة في هذا الكتاب، ولو لم يقبلها العقل فهي لا تتوجه إليه بل تتوجه «إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير (. . .) معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة»[27]. في مثل هذا المجتمع يمكن أن يُعرض مثلاً لقصص الأنبياء لغاية فنية محض وليس لعبرة دينية. أما في مجتمع ما زال يهيمن عليه الغيب فلا يكون التطرق لما يحمله الوجدان الديني لغرض فني فحسب أمراً مُيسَّراً. لذا فإن محاولة طه حسين، وكما يشرحها في مقدمة على هامش السيرة من استعمال التراث الديني لغاية فنية وحسب، تبدو غير ممكنة.

ارتداد النقد

ثم إن طه حسين سيذهب في كتابات لاحقة إلى ما هو أبعد من هذا المطلب الفني لاستعمال التراث الديني. سيبحث هذه المرة في الإسلام عن الجواب السياسي والاجتماعي لمشاكل العصر. وهنا سيتغير معنى «النهضة». **فقد ابتعدنا الآن عن مشروع طه حسين الذي يرمي إلى تأسيس «النهضة» على الأسس نفسها التي اعتقد أن الحضارة الغربية قد قامت عليها. بل عاد يقول كما قِيل دائماً من أن النهضة مشروطة بإحياء «الإسلام الحق».**

لن أعرض لكل كتابات طه حسين بهذا الصدد والتي وضعها خاصة في الأربعينات، وإنما سأكتفي بكتاب مرآة الإسلام كمثال دال.

الكتاب استعراض لتاريخ الإسلام. والواقع أن الأمر لا يتعلق بالتاريخ بالمعنى المحدد للكلمة، بمقدار ما هو تاريخ يُقرأ قراءة أخلاقية ترمي إلى استخلاص العبرة. وعلى هذا الأساس يقوم إيقاع

---

(27) م.س، ص 12.

التحقيب. وهو تحقيب معياري مألوف ينبني على أحكام أخلاقية ـ دينية على الفترات والأحداث والأعلام. وهكذا ينقسم هذا «التاريخ» إلى أزمنة ثلاثة:

الفترة الأولى: زمان عرب ما قبل الإسلام، وهو جهل وضلال، وهو زمان جهل الوحي، وقد سمّى هذا الزمان بـ «الجاهلية».

نحن هنا بعيدون عما أثبته طه حسين في كتابات سابقة. فنحن نعلم أن من بين المسائل التي أُخِذت على كتابه **في الشعر الجاهلي** طعنه في حقيقة ما سمي بـ «الجاهلية»: فقد ذهب في هذا الكتاب إلى أن حياة العرب قبل الإسلام لم تكن جهلاً مطبقاً، بل إن شبه الجزيرة العربية قد شهدت في الفترة السابقة على الإسلام نهضة ثقافية بفضل الأثر اليوناني، أي أن هذه البقعة قد عرفت هي أيضاً ثقافة هلنستية. أما الآن فإن طه حسين يعود إلى مفهوم «الجاهلية» الذي أشاعه الرفض الإسلامي لحياة عرب ما قبل الإسلام[28].

ثم نطرح هذا السؤال: ما علاقة الكاتب تاريخياً ـ كمصري ـ بهذه «الجاهلية» باعتبارها فترة تهم تاريخ عرب شبه الجزيرة العربية؟

نسأل هذا السؤال لأن هنا أيضاً تراجعاً في موقف طه حسين. فطالما دافع عن «المصرية» وعن أصولها في التاريخ المصري السابق على الفتح الإسلامي. ففي مصر، كما في غيرها من البلدان العربية، نشأ مع نشوء الحركة الوطنية بها تاريخ وطني كمقوم أساس لفكرة الوطنية. وهذا التاريخ الوطني يرجع عادة إلى الفترة السابقة على الإسلام من تاريخ البلدان العربية ليبرزها إبرازاً مشرقاً كما هو الشأن بالنسبة للتاريخ المصري القديم.

---

(28) **مرآة الإسلام**، (**المجموعة الكاملة**)، م. 7، ص 141 ـ 158.

الفترة الثانية، وهي فترة مركزية في الاستوريوغرافية الإسلامية، تبدأ بالرسالة المحمدية وتنتهي بعثمان. وفيها «أصبحت هذه الأمة الإسلامية التي تركها النبي ﷺ مجتمعة الكلمة (. . .) متحدة الرأي»[29].

ثم تأتي فترة ثالثة، وهي فترة طويلة بدأت بانقسام واستقرت عليه. وتبدأ هذه الفترة بمعاوية الذي «لم يسر سيرة الخلفاء (. . .) وجعل الخلافة ملكاً، وأورثها»[30].

إن التمييز بين فترتين تمثلان نظامين من الحكم في الإسلام: فترة «الخلافة الرشيدة»، وفترة «المُلك» التي بدأت بمعاوية الذي قلب الخلافة إلى ملكية وراثية، تمييزٌ «مألوف» عند المؤرخين والفقهاء المسلمين. بيد أن الفكر السياسي العربي الإسلامي الحديث حافظ على تقسيم الفترتين المذكورتين نفسه ولكن ليُحَمِّلهما مقاصده ذات الأصداء الليبرالية: فاعتبر عهد الخلافة الأول هو عهد الشورى و«انتخاب» من يتولى السلطة، في حين أن معاوية يدشن عهد «الملكية المطلقة» التي ليس فيها اختيار ولا ضبط للسلطة بقانون ولا مراقبة من المحكومين ونوابهم. كل الصراع ضد الاستبداد والملك المطلق الذي خاضته الليبرالية الأوروبية منذ القرن السابع عشر يتبناه دعاة الإصلاح السياسي في العالم الإسلامي ويؤوِّلون به تاريخ النظام السياسي في الإسلام. وطه حسين هو أيضاً قد سار في هذا الاتجاه.

هذه الفترة الثالثة، والتي امتدت في رأي هؤلاء حتى عصر المسلمين الحاضر، بدأت بخلاف، أي «تفرق المسلمين في

(29) م.س، ص 266.
(30) م.س، ص 268.

الرأي»[31]. ولا بدَّ وأن نلاحظ هنا أن موقفاً كهذا قد لا ننتظره من طه حسين إذا اعتبرناه ليبرالياً. فاختلاف الرأي من وجهة نظر ليبرالية ليس في حد ذاته سيئاً، بل هو مطلوب إذا ما توفرت قواعد الحوار وحرية التعبير والتدبير الديمقراطي للاختلاف. وغير منتظر كذلك من ليبرالي أن يكون إلى جانب سلطان الرأي الواحد.

وقس على هذا ما يقوله طه حسين بصدد المعتزلة. فهم أيضاً يتحملون تبعه إحداث الاختلاف في الرأي لأنهم «أغرقوا في تحكيم العقل فيما لا يستطيع العقل أن يحكم فيه»[32]. وكان منتظراً من هذا الكاتب نصير العقلانية أن يقف إلى جانب المعتزلة. ونحن نعرف كيف تقاسم المفكرون العرب المحدثون فيما بينهم ـ وحسب اتجاهاتهم ـ مذاهب وأعلام «التراث». السلفيون المحدثون مثلاً ينتصرون لأهل السنة، وللأشاعرة منهم خاصة، ويقولون إنهم الممثلون الأُصَلاَء للفكر الإسلامي. في حين أن الذين يميلون ميولاً عقلانية ليبرالية يلحّون على الدور الهام للمعتزلة والفلاسفة الإسلاميين.

* * *

وخلاصة الكتاب؟ إن مرآة الإسلام سرد للتاريخ كما يطلب منه أن يكون، أي مرآة لعبرة. وهي عبرة تُحلّ الواعظ محل المؤرخ، وتجعل من التاريخ مناسبة للأحكام الأخلاقية، وليس موضوعاً للبحث الموضوعي فيما حدث. فما هي العبرة التي انتهى إليها هذا النوع من السرد الأخلاقي للتاريخ؟ إنها تتمثل في خلاصة الكتاب:

«فلو لم يكن لهذا الحديث أثر إلاَّ أن يقرأه الناس، ويجتهدوا في أن يحملوا أنفسهم على أن يسيروا في أمور دينهم ودنياهم سيرة النبي

(31) م.س، ص 272.
(32) م.س، ص 277.

وأصحابه، والصالحين من المسلمين، وينفضوا عن أنفهسم وعقولهم وقلوبهم ما أصابها من التقليد والجمود، وما استقر فيها من السخف والأوهام (. . .) لكان قد بلغ بعض ما أردت»[33]. وهذا كلام يمكن أن يقوله أي سلفي.

ما أبعد المسافة بين ما اعتقده طه حسين ودافع من أجله طويلاً، وهو ما أسميناه مشروعه الذي تحدد منذ مستهل العشرينات من القرن الماضي، وبين هذا الذي انتهى إليه الآن. فما تفسير هذا التحول؟

نلاحظ أولاً أننا في الحقيقة لسنا أمام تحول تام واضح، فطه حسين وهو ينشر في هذه الفترة التالية كتاباته الإسلامية، استمر ينشر مع ذلك كتابات تذكر بعقيدته الليبرالية القديمة، مثلاً ما نشره في السنوات الأولى للثورة المصرية حين كان يدافع عن «الديمقراطية» و«حرية الرأي».

فهل يتعلق الأمر بارتداد من ليبرالية إلى سلفية، أم بمزج هذه بتلك، أم بتواجدهما معاً في فكر واحد؟

وهنا قد يُقال، وهو اعتراض منتظر: ما الداعي إلى الانحصار في دائرة هذه الليبرالية وما آلت إليه في الغرب، وفرضها نموذجاً على الجميع أن يقتدي به وأن يقيس عليه ما يحاوله من تجارب في هذا المضمار؟ الاعتراض معقول على اعتبار أن عملية تلقّي الأفكار من موقع ثقافي مختلف لا بدَّ وأن تؤدي إلى نوع من التصرف. هذا شيء معروف ولا نقاش فيه. إلاَّ أن السؤال الأساسي يظل هو: ما حدود هذا التصرف، وكيف يكون منتجاً؟ بعبارة أخرى: إذا كان تحوير الأفكار المتلقاة عملية مشروعة فكيف يمكن لعملية التحوير هذه أن تكون ناجحة أي أن تسهم في إخراج مجتمع من أزمة عميقة؟ نعتقد أن

(33) م.س، ص 169.

هذا هو السؤال الذي ينبغي أن يطرح، بدل الدوران في سؤال المطابقة: أي إلى أي حد ظل الفكر المتلقِّي أميناً لما تلقّاه من أفكار؟ لن تكون القضية إذن هي ما إذا كان الفكر الليبرالي العربي قد ظل أميناً لأصول الليبرالية كما عرفت في الفكر الغربي الحديث، بمقدار ما تكون المسألة هي ما إذا كان هذا الفكر الليبرالي العربي قد استطاع أن يسهم في ضبط وتوجيه عملية التغيير. فالتغيير أمر واقع منذ بدأ الضغط والتدخل الأجنبيين، ولغير صالح المجتمعات المغلوبة. وإن أي مشروع للإصلاح يتعالى عن هذا الأمر الواقع ويعتبر أن كل ما أوقعه الغرب المهيمن بغيره من المجتمعات وكأنه لم يحصل وهْمٌ لا يضاهيه سوى الوهم الآخر الذي نجده خاصة عند دعاة الإصلاح الليبرالي حين نفتقد في تفكيرهم هذا البعد الأساسي الذي حوّر المفاهيم الليبرالية نفسها، وهو الواقعة الاستعمارية. هذا البعد لا نجده عند طه حسين، وكأن الأفكار عنده قد تنزهت عن كل ظرفية تاريخية.

إن الأفكار حين تُتَلقّى من موقع غير موقعها الأصلي فلا بدَّ من معرفة مزدوجة: معرفة بمجالها الاجتماعي التاريخي الأصلي، ومعرفة بظرفية التلقي وما آلت إليه هذه الأفكار، خاصة إذا وردت في ركاب التدخل الأجنبي. وإلاّ ظلّت هذه الأفكار غير ذات جدوى في الإسهام في ضبط وتوجيه عملية التغيير ـ أو غير منتجة حسب تعبير طه حسين نفسه.

وربما كان عدم إنتاجها هو الذي دفع صاحبها إلى أن يرجع إلى إسلام يحصل الرجوع إليه عادة كلما خاب الظن في غيره، أو كلما كان الواقع أكثر تعقيداً من أن يكون صدى لأفكار جديدة طال التمسك بها. صحيح أن طه حسين وهو يرتد ارتداده هذا لم يغادر تماماً أفكاره الليبرالية القديمة، وربما أصبح أمله معلقاً بتوفيقٍ ما بين أفكاره هذه والإسلام الاجتماعي الذي عاد يبشر به.

قد يكون السعي إلى التوفيق هو الحل الذي يركن إليه من لم يجد حلاً. أو هو حلٌّ مؤقت يضطر إليه البعض حين يكون الصراع بين المأثور والمستجد لم يُحسَم فيه بعد.

وما يهمنا أن نلاحظه بهذا الصدد هو أن تصور طه حسين لهذين الطرفين: الليبرالية والإسلام، تصور غير تاريخي.

لنأخذ أهم المبادئ الليبرالية التي دافع عنها، وهو مبدأ تعميم التعليم واعتباره أساس الديمقراطية. فبِغضّ النظر عن قيمة المبدأ في ذاته، فإنه لا يُفهم فهماً حقيقياً إلاَّ إذا تم استيعاب الظرفية التاريخية التي ظهر فيها كحق أساس للمواطن، وارتباطه بظهور وتطور الدولة الوطنية الحديثة. لماذا لم يظهر هذا «الحق» في اليونان مثلاً ما دام طه حسين قد اعتبر نظام اليونان أصلاً للغرب الحديث؟ ولماذا لم يظهر في العصور الوسطى المسيحية والإسلامية على السواء، واقترن ظهوره بميلاد وتطور الدولة الوطنية مع بدايات العصور الحديثة؟ كل هذه أسئلة لا نجد لها صدى عند صاحب **مستقبل الثقافة في مصر**.

كذلك الإسلام الذي رجع إليه طه حسين فهو إسلام لا تاريخ له. فقد وضع «إسلام الأصل» مقابل «الفِرَق». وهو حين يقول إن افتراق الفِرق قد أفسد إسلام الأصل هو لا يكرر ما قِيل دائماً فحسب، بل ينسى أن هذه الفِرق نفسها تدّعي كل واحدة منها أنها تمثل إسلام الأصل ـ تماماً كما يدعي أي سلفي أنه أمين له. وما دام الجميع (الفرق ومختلف السلفيات) يدعي العودة إلى الإسلام الأصيل فمعنى ذلك أن الجميع ينطلق من تأويل. وما دام كل تأويل ينطلق تصريحاً أو ضمناً من موقع، فهو إذن تاريخي. وقد أراد طه حسين لإسلامه أن يكون اجتماعياً، ولكنه لم يقبل ما يكوِّن الأساس لكل اجتماعية، وهو تاريخيتها.

الفصل السادس

الحركة الإسلامية والدولة الوطنية

في الصفحات السابقة أبرزنا أن الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي الحديث يدور في مدار ثنائية **التأخر والتقدم**. ولو أنه لا يدخل البعد التاريخي في المنظور.

كيف حصل «**انحطاط**» العالم الإسلامي؟ تُرجعه الإصلاحية الإسلامية كما أسلفنا إلى تنكّر نظم الحكم الإسلامية لمبدأ «الشورى» الإسلامي، وتحدده «تاريخياً» بـ «الانقلاب» الأموي الذي حول الخلافة «الشورية» إلى «ملكية مطلقة»، ثم بـ «الاستبداد» الذي أدخل نظامه الأتراك.

ولكن هذه الإصلاحية تُرجع «الانحطاط» أيضاً إلى سبب ثقافي: التدهور العلمي للمسلمين.

ذلك أن مفكري الإصلاح العرب والمسلمين فهموا أن تقدم أوروبا مرجعه الأساسي علمي. وشاع عند هؤلاء أن العلوم التي بفضلها تقدم الأوروبيون عربية المصدر. وأن العرب والمسلمين دخلوا في الانحطاط حين أهملوا هذه العلوم. وهم يقصدون العلوم الطبيعية والرياضية[1]. «الاستبداد» والتأخر العلمي هما إذنْ سبّبا «الانحطاط»

---

(1) مثلاً هذا القول للطهطاوي: «كنا أساتيذهم في سائر العلوم» أصبح متواتراً عند الكُتّاب اللاحقين.

في تقدير الإصلاحية العربية الإسلامية. وهو ما سيُكّيف تصورها لمشروع «النهضة»: فهذه رهينة بإنهاء نظام الاستبداد وإقرار الحكم بالشورى والدستور من جهة، وبإصلاح نظام التعليم من جهة ثانية.

يرتبط المطلبان بـ: إصلاح المؤسسة السياسية وإصلاح التعليم.

لذا نجد أن هذا الفكر الإصلاحي سياسي وتربوي معاً. وهذا ما يفسِّر اهتمام الإصلاحيين العرب والمسلمين المحدَثين بقضية التربية والتعليم. وهكذا أسس محمد عبده «الجمعية الخيرية الإسلامية». وأنشأ العائدون من أول بعثة تعليمية إلى فرنسا مع متنوري الزيتونيين «المعهد الخلدوني»، وعملت الحركة الوطنية في المغرب على فتح «المدارس الحرة»، وكذا ما قام به ابن باديس وجمعية العلماء من نشر العربية وتجديد التعليم التقليدي، وقامت الدعوة إلى تأسيس أول جامعة عصرية في البلاد العربية، في مصر، في إطار حملة وطنية قادها سعد زغلول.

لماذا ارتبط الإصلاح إذنْ بالقضية التربوية، وبالتالي لماذا حملت الحركة الوطنية العربية وأحزابها أيديولوجيا التربية والتعليم؟

يرجع الأمر إلى سببين: الأول إلى تصور الإصلاحيين العرب والمسلمين للأساس الذي قام عليه تقدم أوروبا في نظرهم، أي «العلم». لذا فالنهضة رهينة بنشر التعليم، أي نشر العلوم التي أتاحت التقدم الغربي، والإسلام عند السلفيين يدعو إلى إعمال العقل وتسخير العلم لـ «المصلحة». والسبب الثاني هو أن التربية طريق إلى ترشيد الأهالي ليصبحوا أهلاً للاستقلال من جهة، وللمشاركة السياسية من جهة ثانية. «التربية» بهذا المعنى مدخل للإصلاح السياسي. هي عند السلفيين تجديد لذهنية المسلم وخُلُقه، حتى يكون محصناً من الاستعمار الذي هو عندهم فكري بالأساس، وهي عند حَمَلة الأفكار

المدنية الحديثة الطريق إلى ترشيد الأهالي ليصيروا مواطنين قادرين على بناء المجتمع الديمقراطي الحديث.

إن التربية في مفهومها الحديث تقوم على التعليم العمومي، وهو الوسيلة إلى الاندماج في المجتمع والارتقاء داخله. ولذا اختلف دور التعليم في الدولة الحديثة عما كان عليه في المجتمعات التقليدية. ونستطيع أن نشير إلى أن شمولية الدولة الحديثة، واتساع المرافق العمومية قد وسَّعا من حجم الفئة البيروقراطية. أي أن التعليم قد أصبح يتخذ دوراً هاماً في إتاحة الفرصة للترقية الاجتماعية داخل جهاز الدولة، بالإضافة إلى ما يُتيحُه من فُرص أخرى. وفي البلاد المستعمَرة، حيث كان الأجانب يشغلون الحيّز الأكبر والأساسي في جهاز الإدارة، كان المطلب الإصلاحي للحركات الوطنية هو إحلال الموظفين الأهالي محل هؤلاء. ثم أفسحت الاستقلالات مجالاً أوسع للنخبة المتعلمة في جهاز الدولة.

إن الشعار الذي حملته الحركة الإصلاحية والقائل بأن التعليم أساس النهضة كان يجد ـ على الأقل ـ تحقيقاً له في وضعية النخبة المتعلمة نفسها وهي ما تزال أقلية ومطلوبة يوفر التعليم لها بالفعل ترقية اجتماعية ومهَنية وسياسية.

ولكن الوضع سيتغير مع ازدياد أعداد المتعلمين في البلدان التي لم تحقق، رغم إعلان استقلالها، النمو الاقتصادي المطلوب. وسينتهي الأمر بالتعليم الذي اعتبرته النخبة الإصلاحية المفتاح لحل المشكل الوطني هو نفسه مشكلاً. فعلى العكس مما كانت عليه النخبة السياسية (المتعلمة) للجيل المطالب بالاستقلال من اعتقادٍ بأن التعليم هو الطريق للتوعية الديمقراطية، ولحل مشكلات المجتمع، فإن أجيال الاستقلال ستعرف تكاثر المتعلمين الذين لن يصادفوا الإمكانات نفسها

وفرص الارتقاء الاجتماعي اعتماداً على المؤهل التعليمي. فمع تضخم أعداد مطرودي المدارس، وأصحاب الشهادات التي لم تعد تجدي، ستنحل العلاقة التي أقامها روّاد الإصلاح بين نشر التربية والتعليم من جهة، والإصلاح الاجتماعي والسياسي من جهة ثانية.

نستطيع أن نتتبع هذه المسألة في تطور الحركة السياسية الإسلامية، ونختارها لسبب واضح: وهو أن أزمة التعليم قد عزفها قطاع التعليم التقليدي قبل غيره، وسيجد أصحابه أنفسهم أمام العائق الاجتماعي والسياسي قبل غيرهم من متخرجي الجامعات والمعاهد العصرية. إذا كانت الحركات السياسية ذات الاتجاه الإسلامي اليوم تستقطب أنصارها الكثيرين من الكليات والمعاهد العلمية والتقنية، فهذه ظاهرة جديدة، ولم يكن الأمر كذلك في السابق. ويكفي أن ننظر إلى حركة الإخوان المسلمين التي استجلبت أنصارها أولاً من الأزهر والمعاهد الدينية المصرية، وظلّت لِسنواتٍ طويلة بعيدة عن الجامعة.

موقفان من الدولة الوطنية

أبرز بعض الدارسين تقهقر الدعوة الإسلامية من مستوى كان مناهضاً للاستبداد والاحتلال معاً، أي يطرح في آنٍ واحد إصلاح نظام الحكم ومطلب الاستقلال الفوري، إلى مستوى يكتفي بالدعوة إلى تطبيق إصلاحات تهيئ الأمّة بالتدريج للاستقلال. فعرف الإصلاح الإسلامي «كبوة» تقهقر بها من مستوى الأفغاني إلى محمد عبده إلى رشيد رضا[2] وكذا تراجع الحركة الوطنية المغربية بالنسبة لما كانت

(2) انظر البحث الذي قدّمه حسن حنفي إلى ندوة «الإصلاح والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر»، التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، أبريل 1983، بعنوان «كبوة الإصلاح» (أعمال الندوة المذكورة، ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس).

عليه ثورة محمد بن عبد الكريم الريفية[3]،

ولكن الوضع سيتغير باحتداد الصراع الاجتماعي ـ وظهور قوى جديدة دفعت إلى تغيير محتوى المطلب الوطني. وفيما يتعلّق بما نحن بصدده هنا، فإن اتساع أعداد الفئة المتعلمة سيقلل من فرص حركيتها الاجتماعية، ويدفع إلى مطلب تقويض النظام الذي لم تعد تستطيع الارتقاء داخله.

ولتوضيح ذلك سنورد مثال مصر لأنه سابق فيما يتعلق بتطور النخبة المتعلمة وتحولها عن مطلب الإصلاح السياسي القائم على الدستورية البرلمانية. وسنتابع ذلك من خلال حركة الإخوان المسلمين.

لماذا الإخوان المسلمون؟ لسببين اثنين:

الأول: أن هذه الحركة التي تأسست في أواخر العشرينات من القرن العشرين نشأت لتكون ـ موضوعياً ـ المعبِّر السياسي عن الوافدين من التعليم التقليدي، والذي ظهرت الأزمة في داخله قبل أن يعرفها التعليم العصري. فقد استمرّ متخرجو التعليم التقليدي يجدون أول الأمر مجالاً للشغل ـ حتى مع وجود الإدارة الأجنبية ـ خاصة في قطاعي التعليم والعدلية (تعليم اللغة العربية في المدارس الحكومية، والقضاء الشرعي). وما لبثت هذه المنافذ أن نضبت بمنافسة المتخرجين من المعاهد الحديثة والجامعة، مما جعل أصحاب التعليم التقليدي يواجهون الأزمة قبل غيرهم.

الثاني: أن حركة الإخوان المسلمين أعلنت عن نفسها على أنها

(3) انظر بحث عبد اللّه العروي عن عبد الكريم الخطابي في الندوة التي عقدت بباريس بمناسبة الذكرى الخمسينية لإعلان الجمهورية الريفية. ونشرت أعمال الندوة تحت عنوان: «عبد الكريم وجمهورية الريف» (بالفرنسية)، ماسبيرو، باريس، 1976.

ليست حزباً سياسياً. معنى ذلك أنها اختارت طريقاً غير الذي يقتضيه منطق الحزبية القائم على العمل الدستوري البرلماني، أي طبقاً للمؤسسات السياسية للدولة الوطنية. صحيح أن شعار اللاحزبية والذي رفعه الإخوان لم يكن مطابقاً ـ كما سنرى ـ مع ممارستهم السياسية الفعلية، ولكنهم سينتهون إلى مرحلة يرفضون فيها عملياً النظام السياسي الدستوري البرلماني، والحزبي التعددي، بل نظام **الدولة الوطنية** من الأساس.

لنتتبع إذنْ تطور هذه الحركة، ولن يكون قصدنا هنا إعادة التأريخ لها، بل إبراز دلالة تطوّر موقفها من «الدولة الوطنية» ونظامها السياسي.

الذي يقرأ «**مذكرات**» البَنَّا[4] يجد نفسه أمام حركة تربوية إسلامية لم تطرح طوال السنوات الأولى لنشأتها مسألة العمل السياسي. فهل كان الأمر كذلك فعلاً في البداية، وأن انتقال «الإخوان» إلى العمل السياسي جاء لاحقاً بعد أن فرضته الممارسة، أم كانت هناك منذ البداية خطة واضحة في ذهن البنّا مؤسس «الجماعة» بحيث يتحاشى أن يزجَّ بجماعته الناشئة في مواجهة السلطة ومصارعة الأحزاب الأخرى قبل أن ترسخ قواعدها ويقوى أنصارها؟ من الصعب الجواب ونحن نعتمد على مذكرات كُتبت لاحقاً. إلاَّ أننا يمكن أن نقدم الملاحظات التالية:

1) إن حركة «الإخوان» في نشأتها لا توحي بأنها مختلفة تماماً عمّا عهدناه في الإصلاحية الإسلامية الحديثة القائمة على التربية كأساس للإصلاح السياسي. لم تكن قضية نظام الحكم هي المحور، بل ظلّت هذه الحركة ولسنوات طويلة تُذكِّر فقط بمبادئ الإسلام في

---

(4) **مذكرات الدعوة والداعية**، الطبعة الأولى صدرت سنة 1947.

الحكم والتشريع، دون أن تطرح شرط «الدولة الإسلامية»، ودون أن تكون لها خطة واضحة لإقامة هذه الدولة: «يجب أن تكون دعامة النهضة التربية، فنربي الأمة أولاً»[5] ويوضح البنَّا أيضاً: «فليكنْ حجر الزاوية إصلاح خلق الأمة»[6]. فنكون أمام حركة هي مجرد استئناف لـ «النهضة السلفية» وامتدادها الوطني المصري: «على هذه القواعد بنى مصطفى كامل وفريد ومن قبلهما جمال الدين والشيخ عبده نهضة مصر. ولو سارت في طريقها هذا ولم تنحرف عنه لوصلت إلى بغيتها، أو على الأقل لتقدمت ولم تتأخر»[7].

نحن إذنْ أمام تصور «النهضة» نفسه لأسلاف البنّا من دُعاة السلفية المحدثة، وثنائية التأخر / التقدم نفسها التي سلّمت بها هي أيضاً. وهو كذلك يجعل قضية التربية «حجر الزاوية» في الإصلاح، ويكون أول عمل عمومي يقوم به حين أسس جماعة الإخوان المسلمين بالإسماعيلية هو إنشاء مدرسة إسلامية حاول أن يطبق فيها ما تعلّمه من مناهج التربية الحديثة حين كان طالباً بدار العلوم[8].

إلاَّ أن حركة البنّا ستختلف عن كل دعوات الإصلاح الإسلامي السابقة، في أنها صارت أقرب إلى التنظيم السياسي المحْكَم، ذي المركزي الصارمة. عملياً أصبحت هذه الحركة حزباً سياسياً رغم أنها أعلنت رفض الحزبية؛ لم تقبل أبداً أن تعتبر نفسها حزباً، بل رفضت مبدأ الحزبية من الأساس.

من أين أتى تعالي «الإخوان» عن أن يُسمّوا تنظيمهم حزباً، ورفضهم للحزبية كإطار للعمل السياسي؟

---

(5) المذكرات، المكتب الإسلامي، بيروت، ط4، 1979، ص 136.
(6) المصدر المذكور، ص 138.
(7) م.م.، ص 137.
(8) م.م.، ص 29.

يرجع ذلك لسببين: أولاً لعائق موضوعي قام ضد مبدأ الحزبية نفسه في البلدان التي خضعت للتدخل الأجنبي؛ ففي مثل هذه البلدان تكون القيمة الأولى لـ «توحيد الأمّة» كلها. من هنا المفارقة: فقد قامت في هذه البلدان فعلاً أحزاب بقوانينها ونظامها وأسلوب عملها، ولكنها ـ رغم ذلك ـ ظلّت تعلن رفضها النظري لمنطق الحزبية وما يترتّب عليه. ففي مصر مثلاً استمر أكبر حزب فيما بين الحربين العالميتين يرفض هو أيضاً أن يعتبر نفسه حِزباً، فكان يسمّي نفسه «الوفد» وليس «حزب الوفد»، ورئيسه ينعت نفسه بـ «زعيم الأمّة» وزوجته «أم المصريين»! أضفْ إلى ذلك أن الأحزاب في مثل هذه البلدان التي خضعت للضغط الأجنبي لم تتشبع داخلياً بالقواعد الديموقراطية المتركزة على مبدأ الاقتراع السري (بدل تمرير المقررات، وانتخاب الأجهزة بالتصفيق والتزكية) وشرعية رأي الأقلية، وتداول السلطة، خاصة سلطة رئيس الحزب، فالرئيس يبقى غالباً على رأس الحزب إلى أن يختفي بِـ (وَفَاةٍ أو بانقلاب). كما أن الأحزاب لا تقبل بحق الاختلاف والعمل الديمقراطي فيما بينها، وكل واحد منها يسعى إلى أن يكون الحزب الأوحد ـ رغم المفارقة في هذا التعبير. وحين يصل حزب منها إلى الحكم سرعان ما يعمل على إلغاء الأحزاب الأخرى[9].

هذا المنطق الرافض لمبدأ الحزبية ينطبق على «الإخوان» وعلى غيرهم من الأحزاب الأخرى.

السبب الثاني لرفض «الإخوان» للحزبية، يختصون به باعتبار

---

(9) إسماعيل صبري عبد اللّه: **«الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها»**، بحث شارك به في ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي نظمها بقبرص «مركز دراسات الوحدة العربية» في ديسمبر 1983.

منطلقهم الإسلامي، ويرجع إلى التبسيط التالي: ما دامت الجماعة الإسلامية تكوِّن أمَّة واحدة ولا يمكن إلاَّ أن تكون كذلك، فإن قيام نظام الأحزاب داخلها يعني قبول التفرقة، أي مناهضة مبدأ وحدة الأمة. وقديماً رفضت كل فرقة كلامية (والتي كانت في الغالب تمثل أيضاً اتجاهاً سياسياً) سواها من الفِرق الأخرى بدعوى وحدة الأمَّة؛ وكانت كل فِرقة تدّعي أنها وحدها «الفرقة الناجية» كما نصَّ على ذلك الحديث المتداول في كتب «الفِرَق». وموقف جماعة الإخوان المسلمين ما هو سوى تعبيرٍ آخر عن الموقف نفسه. فكما ادّعت كل فرقة من الفِرَق القديمة أنها هي «الأمَّة» و«الجماعة» و«السنّة»، ادَّعوا هم أيضاً أنهم وحدهم «الأمَّة»؛ وكما طمحت كل من الفِرَق القديمة إلى إبطال ما عداها فقد رفع «الإخوان» شعار إلغاء الأحزاب وتجميع الأمّة في «حزب» واحد، أي جماعة «الإخوان». ولا مناص من أن تُحَلَّ هذه الأحزاب جميعاً وتُجْمَعَ قوى الأمّة في «حزب» واحد. وهو شعار ستنفّذه ثورة «الضباط الأحرار» بإلغائهم الأحزاب (وإنْ استثنوا لفترةٍ جماعة الإخوان) وفرضهم «هيئة التحرير» كحزب وحيد.

طوال السنوات الأولى لهذه الجماعة حَرِصَ مرشدها العام على أن ينفي عنها الصبغة السياسية. وحسب ما نشره في «مذكراته» يؤكد أن تلك كانت خطةً محسوبة ريثما تتقوّى الجماعة لتنطلق من الدعوة التربوية الدينية إلى المرحلة التالية التي سمّاها تارة بـ «التنفيذ» وتارة بـ «الجهاد»: إلى الآن أيها الإخوان لم تخاصموا حزباً ولا هيئة، كما أنكم لم تنضموا إليهم (. . .) أمّا اليوم ستخاصمون هؤلاء في الحكم وخارجه خصومة شديدة لديدة إنْ لم يستجيبوا إليكم (. . .) أدعوكم إلى الجهاد العملي بعد الدعوة القولية»[10].

---

(10) مقال كتبه في مجلة «النذير» (مايو 1938)، انظر المذكرات، ص 142.

فما هو هذا «الجهاد» الذي قرر البنّا أن أَوَانَه قد آن؟ هل هو إقرار «الدولة الإسلامية» بالعنف، أم أنها محاولة «احتواء» جناح بدأ يظهر داخل «الإخوان» ويستعجل «الجهاد»؟ ظل البنّا يُظهِر لأتباعه أنه وحدَه العليمُ بميقات الخروج إلى الجهاد: «وَمَنْ صبر معي حتى تنمو البذرة وتنبت الشجرة وتصلح الثمرة ويحين القطاف فأجره على اللّه (. . .) إمّا النصر والسيادة، وإمّا الشهادة والسعادة»[11].

ويظهر أن جناحاً من الإخوان لم يكن يطيق انتظار هذا «الجهاد» الذي لا يعلم فحواه وموعده سوى «المرشد» فانشق وسمّى نفسه «شباب سيدنا محمد».

* * *

يبقى أن «الإخوان» رغم رفعهم شعار اللاحزبية، خاضوا عملياً في السياسة الحزبية المصرية وسلكوا مسلكاً حزبياً. فقد دخلوا في منافسة طويلة ضد أهم حزب في مصر آنذاك (الوفد) لسبب ظاهر، وهو أن توسع جماعتهم كان غالباً على حساب هذا الحزب وداخل قطاعاته التقليدية (الريف، الموظفين، الطلاب). ودخلوا في تحالفات ضد هذا الحزب مع ما كان يُسمى في مصر بـ «أحزاب الأقلية».

لكن الذي يهمنا هو أن ارتباط «الإخوان» بالسياسة المصرية دفعهم إلى إنشاء تنظيم سري مسلح سموه «النظام الخاص» وسمّاه خصومهم «الجهاز السري».

ماذا كانت طبيعة هذا التنظيم السري المسلح؟ وماذا كانت الغاية منه؟ هل كان تأسيسه يعني انتقال «الجماعة» من مرحلة الدعوة إلى

---

(11) من كلمته في المؤتمر الخامس للإخوان المسلمين (1939)، رسائل الإمام الشهيد، دار القلم، بيروت، د.ت. ص 265.

مرحلة العمل على الإطاحة بالنظام وإقامة «الدولة الإسلامية»؟ أم أن تأسيسه دفع إليه احتداد الصراع بين «الإخوان» وخصومهم؟ من الصعب معرفة طبيعة هذا التنظيم المسلح السري وغايته، لارتباطه بشخص البنّا.

يبقى أن حزباً سياسياً في بلاد عربية قد كوّن تنظيماً سرياً مسلحاً. ولكنه لم يستولِ به على الحكم، بل إن الذي استولى على السلطة هو الجيش.

إن هذا هو الذي يفسِّر لماذا كان الإخوان المسلمون هم المنافس الحقيقي لثورة «الضباط الأحرار» من دون سائر الأحزاب الأخرى، بما في ذلك أكبرها وهو حزب الوفد. فبعد سنتين من المجاملة والحذر المتبادل بين «الإخوان» و«الضباط»، وبعد أن استثنى هؤلاء جماعةَ الإخوان من القانون الذي وضعوه لحل الأحزاب، وقع الصدام، وكان لا بدّ وأن يقع. . ذلك لأن كلاً من نظام الضباط وجماعة الإخوان نافس الآخر على الأرضية نفسها: وحدانية السلطة، ووحدانية التنظيم السياسي، والتعويل على نخبة مسلحة لجعْلها طليعة سياسية.

وقع الصدام عنيفاً بينهما في سنة 1954، ثم في سنة 1965. ومع هذا الصدام الثاني تطور الموقف داخل حركة الإخوان تطوراً جذرياً في قضية نظام الدولة. فطُرِحت داخل الجماعة حتْمية إقامة «الدولة الإسلامية»، أي تلك التي تقوم على الشريعة وحدها مصدراً للسلطة.

في الصدام الثاني بين جماعة الإخوان ودولة الثورة، ستتبلور قطيعة داخل الجماعة مع ما سارت عليه الإصلاحية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر وهي تدير فكرها وعملها السياسي حول قضية «الشورى» التي هي ترجمة أخرى للمسألة الدستورية.

في هذا الانعراج الثاني سيحصل الرجوع إلى إسلام مطلق، يَعتبر

ما عداه «جاهلية»، ولا يسعى إلى أن يُتَأَوَّل بغيره. انتهت ترجمة الإسلام بغيره، ابتداء من ترجمة «الشورى» بـ «الديمقراطية».

* * *

وهنا نطرح السؤال: هل كانت هذه القطيعة مع الإصلاحية الإسلامية الدستورية مجرد موقف تبنته فصيلة أفرزتها جماعة «الإخوان المسلمين»، كما تفرز أيةُ حركة سياسية فصائلَ منها متطرفة، أم أنه موقف من صلب «الجماعة»، ابتداء من البنّا نفسه، فكان لا بدَّ وأن تنتهي إليه؟

نحن لا نعرف بالضبط ماذا كان ينوي البنّا وهو يعلن أن مرحلة المواجهة قد آن أوانها، ولا فحوى هذا «الجهاد» الذي لوَّح به، ولا القصد الحقيقي من بنائه لجهازه السري المسلح.

يبقى موقفه الفكري كما أفصحت عنه كتاباته.

وهنا نستطيع أن نقطع بأن البنّا لم يبتعد عن الإصلاحية الإسلامية الحديثة وموقفها من المسألة الدستورية.

لقد بيّنا أن هذه الإصلاحية الإسلامية قد اختلفت عن الإصلاح الإسلامي التقليدي في كون هذا الأخير اعتبر دائماً أن الدافع إلى الإصلاح انقطاعٌ بين إسلامين، معياري واجتماعي، فهو لم يُفكر في تأخر تاريخي أو اجتماعي، إذ إن الجيل الإسلامي الأول بلغ عنده قمة «التقدم». أمّا الإصلاحية الإسلامية المحدثة فهي أيضاً تفكر كذلك، إلاَّ أنها أصبحت تلتفت، ولو بتبريرات مختلفة، إلى ما عند الأوروبيين من نظم وعلوم وأفكار تقيسها على أصول إسلامية، ويكون في ذلك مناط الإصلاح. وهي أيضاً سلَّمت بأن التقدم الأوروبي مرجعه الجوهري نظام الحكم، فاتجهت هي أيضاً اتجاهاً دستورياً.

وهذا ما يعترف به واحد من كبار دعاة الإصلاح الإسلامي

الحديث: رشيد رضا، حين يقول: «فأعظم فائدة استفادها أهل الشرق من الأوروبيين معرفة ما يجب أن تكون عليه الحكومة، واصطباغ نفوسهم بها حتى اندفعوا إلى استبدال الحكم المقيد بالشورى والشريعة بالحكم المطلق الموكول إلى إرادة الأفراد...

«لا تقلْ أيها المسلم إن هذا الحكم [المقيد بالشورى] أصل من أصول الدين ونحن قد استفدناه من الكتاب المُبِين ومن سيرة الخلفاء الراشدين، لا من معاشرة الأوروبيين والوقوف على حال الغربيين، فإنه لولا اعتبار بحال هؤلاء الناس لما فكّرت أنت وأمثالك أن هذا من الإسلام». وحسب «رِضَا» فما كان للأفغاني وعبده أن يديرا دعوتهما الإصلاحية على الشورى والدستور لو لم يكونا «قد استفادا من الاعتبار بحال أوروبا»[12].

إذا كان التسليم بالتأخر، وإرجاعه إلى «الاستبداد»، قد أدى إلى إصلاحية دستورية شملت الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث (باستثناء حركات الإصلاح التي ظهرت خارج المناطق الحضرية) فإننا نجد البنّا يسير في خط هذه الإصلاحية الإسلامية الدستورية.

فهو يقطع بأن «نظام الحكم الدستوري هو أقرب نظم الحكم القائمة في العالم كله إلى الإسلام»[13]. هو إذنْ يسعى إلى «التوفيق» نفسه الذي دشّنته الإصلاحية الإسلامية الحديثة بين الدستورية وما اعتبرته أصول الإسلام في الحكم، فعنده أن «مبادئ الحكم الدستوري التي تتلخص في المحافظة على الحرية الشخصية (...) وعلى الشورى، واستمداد السلطة من الأمّة، وعلى مسؤولية الحكام أمام

(12) أورده وجيه كوثراني: **مختارات سياسية من مجلة «المنار»**، دار الطليعة، بيروت 1980، ص 97.

(13) «رسالة إلى المؤتمر الخامس»، **الرسائل**، ص 275.

الشعب (. . .) وبين حدود كل سلطة من السلطات، هذه الأصول كلها (. . .) تنطبق كل الانطباق على تعاليم الإسلام ونظمه وقواعده في شكل الحكم»[14]. وسنرى كيف سينشأ بعد البنّا اتجاه داخل جماعة الإخوان المسلمين يختلف موقفه تماماً عن البنّا الذي يقيس الإسلام السياسي على غيره ويجعل أصوله في الحكم موافقة تجعل «الأمّة مصدر السلطة»، و«بيان حدود كل سلطة» (أي فصل السلطات). وهو النقيض تماماً لـ «الحاكمية» التي سيقول بها ـ ومن داخل حركة الإخوان المسلمين ـ سيد قطب.

تتأكد إصلاحية البنّا الدستورية في موقفه من الدستور المصري المعروف لعهده. هو يقبل بهذا الدستور، ويطالب فقط أن يُراجَع حتى يتوافق مع نصه على أن «دين الدولة هو الإسلام». هو يطالب فقط بإشراك «الجماعة» مع الحقوقيين المختصين لمراجعة نصوصه بتكوين «لجنة دستورية من أعضاء الجماعة لموازنة المختصين لدراسة نصوص الدستور المصري والموازنة بينها وبين القواعد الأساسية في نظام الحكم الإسلامي»[15].

فرقٌ بين القول بأي مبادئ النظام الدستوري على الطريقة الليبرالية توافق أصول الإسلام في الحكم، ويبقى فقط القيام بفحص تفصيلي في هذا النص أو ذاك من نصوص الدستور، أو في هذه المادة أو تلك من القانون الجنائي أو غيره لتحقيق ما إذا كان يوافق الشريعة الإسلامية، مع اجتهاد في إعطاء «مقاصد» جديدة لهذه الشريعة (وهذا موقف البنّا وأسلافه من دعاة الإصلاح الإسلامي الحديث)، وبين الاعتقاد بأن الإسلام لا ينبغي أن يُقاس على غيره ولا أن «يجدد» من خارجه، وأن

---

(14) المصدر نفسه، ص 275.

(15) المذكرات، ص 241.

نظامه في الحكم لا يستقيم مطلقاً مع النظام الدستوري الذي يعتبر الأمَّة مصدر السلطة في التشريع والحكم، وهو ما سيذهب إليه سيد قطب والذين قالوا بفكرة الحاكمية.

رفض مفهوم «السيادة» في الدولة الوطنية

إن **«الحاكمية»** منعرج حاسم في الفكر السياسي الإسلامي الحديث، اختلفت به اختلافاً جذرياً عن منطق الإصلاحية الإسلامية الدستورية التي سار عليها دعاتها منذ القَرْن الماضي. وقد تبلورت داخل جماعة «الإخوان المسلمين» لتتخذ اتجاهاً يخالف فكر البنّا وسيرته السياسية، وكان ذلك إثر الصدام العنيف الثاني بين «الإخوان» والنظام الناصري في الستينات.

يقف بعض الباحثين عند سيد قطب كمنطلق لاتجاه راديكالي داخل جماعة «الإخوان المسلمين»، اعتنق عقيدة عن إسلام سياسي يرفض كل علاقة مع الفكر السياسي الحديث وأساسه القائم على اعتبار «الأمّة» أو «الشعب» مصدر السيادة في التشريع والحكم. وعلى هذا تدور عقيدته في «الحاكمية».

قِيل إنه أخذ فكرة «الحاكمية» هذه عن مؤسس «الجماعة الإسلامية» الباكستانية (1947) أبي الأعلى المودودي. وإذا كان صحيحاً أن هذا الأخير قد سبق قطب إلى تحديد مفهوم «الحاكمية» هذا، وجعْلِه أساساً لعقيدة سياسية فإن سياق الدعوة إليها يختلف عند كل من المفكرين الباكستاني والمصري، وهو ما سنبينه فيما بعد.

«الحاكمية» والإسلام الهندي

فما هي هذه «الحاكمية» أولاً؟

تقوم على مفهومين إسلاميين: «الاستخلاف» و«الوحدانية».

فمفهوم «الاستخلاف» يجعل الإنسان موكلاً للّه في الأرض، يسعى لـ «عمارتها» وينبغي أن يمتنع عن «الفساد» فيها. وهذا معنى «الصلاح» بوجه عام. فالإنسان بهذا المعنى ليس مالكاً حقيقياً، ولا مشرِّعاً أصلياً، ولا حاكماً لذاته. كل هذه ترجع إلى الله، بيّنها في شريعته وعلى الناس أن يتصرّفوا مفوَّضين من اللّه وفقاً لما نصت عليه هذه الشريعة نصاً صريحاً.

أمّا مفهوم «الوحدانية» فهو ليس عند أصحاب «الحاكمية» مجرد مبحث في علم التوحيد، بل هو الأساس الذي تقوم (أو ينبغي أن تقوم) عليه الدولة الإسلامية: «إن الأساس الذي يقوم عليه بناؤها [الدولة الإسلامية] هو تصور مفهوم حاكمية اللّه الواحد الأحد، وأن نظريتها الأساسية أن الأرض كلها للّه، وهو ربها والمتصرِّف في شؤونها. فالأمر والحكم والتشريع كلها مختصة باللّه وحده، وليس لفرد أو أسرة أو طبقة أو شعب ولا للنوع البشري كافة شيء في سلطة الأمر [أي الحكم] والتشريع. فلا مجال في حظيرة الإسلام ودائرة نفوذه إلاَّ لدولة يقوم فيها المرء بوظيفته خليفة اللّه»[16].

«التوحيد» إذنْ يُنقَل من مجال علی الكلام ليدخل المجال السياسي، ويُعترَض به على مبدأ السيادة التي جعل الفكر السياسي الحديث مصدراً لها «الأمّة» أو «المواطنين»، ويردّها إلى اللّه: «وهذا هو الأساس الذي ارتكزت عليه دعامة النظرية السياسية في الإسلام: أن تُنزَع جميع سلطات الأمر والتشريع من أيدي البشر، منفردين ومجتمعين، ولا يؤذَن لأحدٍ منهم أن يَنفُذ أمره في بشر مثله فيطيعوه،

(16) المودودي: «منهاج الانقلاب الإسلامي» (محاضرة ألقاها سنة 1940) عربها عن الأردية مسعود الندوي، أثبتت ضمن مقالات له في كتاب بعنوان: **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مؤسسة الرسالة، 1980، ص 77 ـ 78.

أو ليسُنَّ قانوناً لهم فينقادوا له ويتبعوه، فإن ذلك أمر مختص باللّٰه وحده»[17].

إن هذا الكلام الذي يبدو عادياً مكروراً لكثرة ما ألف مثلَه القارئُ الناشئ وسط ثقافة إسلامية يشكِّل مع ذلك تحولاً جذرياً في الفكر السياسي الإسلامي الحديث.

فالحاكمية تقطع مع الإصلاحية الإسلامية التي قامت على الدعوة الدستورية، واجتهدت في أن توجِد الصلة بين فلسفة ونظام «الدولة الوطنية»، وأفكار إسلامية معيَّنة. إن الفلسفة السياسية الحديثة القائمة على أن الأمّة مصدر السيادة، وعلى فصل السلطات، وغير ذلك من الأسس التي حرص مفكرو الإصلاح الإسلامي أمثال خير الدين والأفغاني وأبو الكلام أزاد على أن يردوها إلى الإسلام أو يردوا الإسلام إليها، يعتبرها المودودي على النقيض تماماً مع حاكميته.

وجوهر الاختلاف يعود أساساً إلى مفهوم «السيادة»، ما مصدرها؟ هو الأمّة أو «الشعب» حسب نظم السياسة الحديثة، وهو ما يراه المودودي مناقضاً لمفهوم السيادة الإسلامي التي يردها إلى اللّٰه (ولو أننا لا نجد أمامنا في نهاية الأمر سوى المودودي نفسه يقطع بأنه العليم بحقيقة هذه «السيادة الإلهية» ونظام الحكم «الإسلامي» الذي يتأسس عليها).

يقول المودودي: «إن المسلمين الذين تثقّفوا (. . .) بالثقافة الغربية (. . .) وإنْ كانوا يلهجون بذكر الدولة الإسلامية، مضطرون

---

(17) المودودي: «نظرية الإسلام السياسية» (محاضرة ألقاها بلاهور، 1939) نقلها إلى العربية جليل حسن الإصلاحي، **الكتاب المذكور**، ص 31. وانظر أيضاً كتابه: **المصطلحات الأربعة**، (ألفه سنة 1941) ترجمة محمد كامل سلق، دار القلم، ط 8، ص 31 ـ 93.

بطبيعتهم وثقافتهم أن لا يهتدوا إلاّ إلى الدولة الوطنية»[18].

ملاحظة المودودي في حدّ ذاتها صائبة. فالواقع أن دعاة الإصلاح الإسلامي الدستوري يفكرون في مفاهيم الدولة مجرِّدينها من فلسفتها المتكاملة. وهمهم الشاغل هو إيجاد المرادف الإسلامي.

وحتى مفكر مثل علال الفاسي (وإنْ لم يكن من هؤلاء «الذين تثقفوا بالثقافة الغربية» مَمّنْ عناهم المودودي) جرى وراء محاولة التوفيق بين مفهوم «السيادة» الإسلامي ومفهوم «السيادة» حسب نظرية «الدولة الوطنية». فهو يضع أن «الحكم للّه»، ولكنه لا يقف هنا كأصحاب «الحاكمية»، بل يتحدث عن سلطة الأمّة التي «تتولّى تعيين أهل الحل والعقد منها، بالطريقة التي تقتضيها التطورات الاجتماعية والاقتصادية (...). وبناءً على هذا يكون سَنَدُ الحكم في الدولة الإسلامية إرادة الشعب المسلم، وسند الأمّة في الحصول على هذه السلطة هو الدستور المكتوب الذي هو القرآن»[19]. هو هنا يستعمل مثل هذه المصطلحات: «سيادة الأمّة»، «إرادة الشعب»، والتي تحيل إلى مفهوم «السيادة» حسب نظرية «الدولة الوطنية»، ولكنه يُلْبسها رداء إسلامياً عن طريق التأويل ورسم الحدود، فـ «سلطة الأمّة مقيدة بالتوافق مع أصول الشريعة، وهذا هو الفرق الأساسي بين نظرية الإسلام وغيرها من النظريات»[20]. والمنهج نفسه يتبعه وهو يفكّر في مصطلحات ترجع أصلاً إلى روسو: «الدولة المسلمة وغيرها [؟] مِمَّنْ يقبلون الميثاق القرآني يَحُدّون من سيادتهم بقبول الميثاق الذي واثقهم اللّه به، وتبقى لهم بعد ذلك سلطة وافية بالحاجة، هي سلطة الاجتهاد

(18) «مناهج الانقلاب الإسلامي»، الكتاب المذكور، ص 74.

(19) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الطبعة الثانية مطبعة الرسالة، الرباط، الطبعة الأولى 1963، ص 215.

(20) م.م.، ص 216.

والشورى والإجماع، ومبايعة أهل الحل والعقد»[21].

المفكر الباكستاني هو أيضاً يتحدث عن «الاجتهاد» الممكن لـ «أهل الحل والعقد»، لوضع قوانين فيما لم يرد فيه نص ديني صريح، وفي إطار «المبادئ الدينية العامة»[22]. لكن «حاكميته» تقتضي عدم اللجوء ولو بالتأويل إلى الأسس النظرية للدولة الوطنية.

لماذا؟ وما هو المبرر الحقيقي لقول المودودي بـ «الحاكمية»؟

نجد الجواب في الأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى دولة خاصة بمسلمي الهند، والتي انتهت إلى قيام الدولة الباكستانية. ماذا كان مبرر الدعوة لقيام هذه الدولة ككيان سياسي يستقلُّ به مسلمو الهند عن غيرهم من سكان هذه البلاد، والهندوك بوجه خاص؟ إنه الإسلام مُعتبَراً كهوية جماعية لمسلمي الهند يتميّزون بها عن غيرهم. وإذا كان بعض مفكري الهند قد أجازوا للمسلمين أن يعيشوا تحت حكم دولة غير إسلامية، ما دامت «صالحة» أي تلتقي مع المقصد العام للشريعة الإسلامية الذي هو «الصلاح»، فإن المودودي لا يجيز ذلك، بدعوى أن الإسلام دين ونظام سياسي، أي أن الإسلام نفسه لا يكون ممكناً إلاَّ بدولة إسلامية.

الإسلام إذنْ باعتباره هوية يتميّز بها مسلمو الهند هو المبرر الأصلي للدعوة إلى تميّزهم عن الهندوك، وإقامة دولتهم المستقلة. واكتسب الإسلام عندهم معنى شاملاً باعتباره عقيدة وطريقة في الحياة ونظاماً سياسياً. وهذا ما يقصده المودودي ـ وهو ما قاله أيضاً كل

---

(21) م.م.، ص 217.

(22) «تدوين الدستور الإسلامي»، محاضرة ألقاها المودودي أمام جمعية المحامين بالمغرب سنة 1952، عربها محمد عاصم الحداد، **الكتاب المذكور**، ص 264.

الذين دعوا إلى قيام دولة مستقلة للمسلمين بالهند ـ حين يؤكد أن الشريعة الإسلامية «شاملة لجميع حياتنا» ويعدد هذا الشمول في «الأكل والجلوس والعائلة والقضايا المالية وحقوق المواطنة والعلاقات بين الأمم»[23]، فيجعل الإسلام بهذا المعنى مرادفاً للهوية الثقافية والقومية، أي أساساً مشروعاً لإقامة كيان سياسي مستقل: «فإننا ما زلنا في هذه القارة نجاهد منذ سنة 1937 [السنة التي أظهر فيها الإنجليز استعدادهم لمنح الاستقلال السياسي للهند] باعتبار أن لدينا مدنية مستقلة، ونظرية في الحياة، ونظاماً لجميع شؤونها لا يكاد يتفق بحال مع ثقافة الهندوك»[24].

من هنا نفهم لماذا قال المودودي بـ «الحاكمية». فهي تقتضي أن تلتزم دولة المسلمين بالشريعة وحدها. ودولة كالباكستان عليها هي بالذات أن تلتزم بذلك، لأن الإسلام كان هو المبرر الأصلي لقيامها ـ وإلاّ كان الاختيار الآخر هو دولة علمانية يتعايش فيها المسلمون وغيرهم، وهو أمر غير ممكن عند دعاة إنشاء دولة إسلامية مستقلة لمسلمي الهند.

«حاكمية» المودودي تجد تفسيرها إذنْ في الدعوة إلى قيام دولة إسلامية مستقلة ببلاد الهند، ثم هي إلزامٌ لهذه الدولة ـ بعد أن قامت ـ بالشرط الذي قامت على أساسه، أي الالتزام الشامل بالشريعة الإسلامية، وإلاّ انتفى مبرر إنشائها. فتكون «الحاكمية» بهذا المعنى تذكيراً مستمراً بشرط النشأة، وبضرورة ضمان «الهوية» لرعاياها المسلمين.

---

(23) «القانون الإسلامي وطرق تنفيذه» محاضرة ألقاها بلاهور (1948): ترجمها محمد عاصم الحداد، الكتاب السابق، ص 158.

(24) المحاضرة نفسها، الكتاب المذكور، ص 141.

الإسلام الهندي الدستوري

هذا، ولم يكن كل مفكري الهند المسلمين الذين دعوا إلى إقامة كيان إسلامي مستقل ذهبوا إلى هذا القول بالحاكمية. بل إن الإصلاح الإسلامي الدستوري كان هو الغالب. فحين احتلّ الإنجليز الهند كان ذلك على أنقاض مملكة إسلامية بها هي المملكة المغولية، مع انكسار آخر مقاومة للمسلمين (1857) هاجر كثير من المسلمين وعلمائهم إلى تركيا والحجاز خاصة، بينما أقام آخرون مسلّمين بما حصل، مستخرجين عبرة مؤدّاها أن لا جدوى من مواجهة حالية للأجنبي الغالب، وأن الأمر يقتضي إصلاحاً تربوياً يقوم على تجديد العقيدة والعلم الإسلاميين بفتح باب الاجتهاد، وإعادة تأويل القرآن على ضوء معارف العصر، وطلب العلوم الحديثة، أي الاتجاه الإصلاحي نفسه القائم على التربية والتعليم كما وجد في البلاد الإسلامية الأخرى. وكان من ثمرة هذا الاتجاه الإصلاحي التربوي إنشاء مدرسة «عليكره» التي لعبت دوراً هاماً في تكوين نخبة إسلامية إصلاحية معتدلة. ونحن نجد عند مسلمي الهند الانشغال نفسه بالقضايا الكبرى التي شغلت العالم الإسلامي: مصير الخلافة العثمانية، حركة تركيا الفتاة، حرب روسيا واليابان والصدى الواسع الذي خلّفه في البلاد الإسلامية الانتصار الياباني (1905)، استنكار احتلال الإيطاليين لطرابلس واشتراك مسلمين من الهند في حركة التطوع الإسلامية لنصرة مسلمي ليبيا... ويمكن أن نضرب مثلاً بموقف واحد من مفكري الهند المسلمين المعتدلين، وهو أبو الكلام أزاد (1888 ـ 1958). فقد اتصل بحركة الإصلاح الدستورية الإيرانية، وانتصر لإصلاحات مدحت باشا بتركيا، وأنشأ جمعية سمّاها «جمعية الخلافة» بعد هزيمة تركيا في الحرب العالمية الأولى. وهو يختلف عن المودودي في مسألتين أساسيتين: مسألة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، أو الرقابة

على السلطة باسم الشريعة، وقد رأى أن تكون بالعمل السياسي السلمي، ومسألة «السياسة الشرعية» التي وسع مفهومها لتشمل النظم العلمانية التي عدها شرعية ما دامت توافق مقاصد الإسلام العامة. وعليه فلا حرج على المسلم أن يعيش في ظل نظام من الأنظمة غير المسلمة. وفي هاتين المسألتين يقف أبو الكلام والمودودي على طرفي نقيض.

وهناك مفكّر آخر من مسلمي الهند ممن عملوا على إقامة دولة خاصة بالمسلمين بها لم يقل بإلزام هذه الدولة بـ «الحاكمية»، وهو محمد إقبال.

فمؤلف **إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام** (جمع فيه محاضرات ألقاها سنة 1928) كان من أقوى الدعاة إلى «تكوين حكومة مركزية مستقلة» إذا أراد «مسلمو الهند أن يحفظوا مآثر تاريخهم ويشيدوا معالم مدنيتهم»[25]. ألا يمكنهم ذلك في إطار «دولة وطنية» تنتظمهم مع غيرهم من سكان الهند؟ كلا! يجيب إقبال، وهو بذلك يرد على دعوى كانت منتشرة قوامها أن نمط «الدولة الوطنية» هو الإطار السياسي اللائق بالبلاد المتعددة الأديان، وكانت مصر هي المثال الذي يقدم للهنود، حيث تآلف فيها المسلمون والأقباط في حركة وطنية واحدة، وحيث اتفقوا على دستور رضي عنه الجميع، وهو دستور 1923..[26]. أما إقبال فيرى أن المقارنة هنا غير ممكنة، فعنده أن

---

(25) ورد في: **فلسفة إقبال**، محمد الأعظمي والصاوي شعلان، دار الفكر، ط 2، ص 35.

(26) مثلاً أحمد أزاد المفكر الهندي، حضر جنازة سعد زغلول وكتب عنها منوّهاً بالتفاف المصريين، مسلمين وأقباط وراء زعيم الحركة الوطنية المصرية، م.م.، ص 38 ـ 39.

هناك فَرقاً جوهرياً في نظر المسلم بين أقباط مصر وهندوك الهند الذين لا يُعتبرون من «أهل الكتاب»[27].

ما أساس التشريع في الدولة الإسلامية؟ يركّز إقبال على أصل من أصول التشريع الإسلامية، وهو **الإجماع**، ويعطيه وظيفة سياسية، أي ينقله من مجال الفقه بمعناه المحدود إلى مجال التشريع السياسي. و«الإجماع» عند الفقهاء الذين عدّوه أصلاً تشريعياً ـ وهم الأغلب ـ يقصدون به إجماع الفقهاء في عصر معيَّن. أما إقبال فيجعله إجماع الأمة بواسطة ممثليها وأهل الاختصاص في أمورها، على أن يتحول هذا «الإجماع» إلى نظام مضبوط بدل أن يظل مبدأ عاماً، وأن «تنقل لسلطة **الاجتهاد** من أفراد يمثلون مذاهب فقهية إلى جمعية تشريعية إسلامية»[28].

هذه الوظيفة الجديدة لـ «الإجماع» هل تؤدي إلى أن تصبح إرادة المواطنين المسلمين نفسها هي مصدر التشريع والتقرير؟ موقف إقبال ليس واضحاً تماماً. فهو من جهة اعتبر «الإجماع» «أهم فكرة تشريعية في الإسلام»[29]، فهل معنى ذلك أن «الإجماع» عنده هو المبدأ التشريعي الأول؟ ولكنه من جهة ثانية يورد «الإجماع» في الدرجة الثالثة من الترتيب بعد «القرآن والسنّة»، أي يظل محكوماً بهذين الأخيرين، فيكون «الإجماع» هنا ـ حسب اصطلاح الفقهاء ـ «إجماع توقيف» وليس «إجماع توفيق»، أي لا يكفي أن يتفق الناس ـ المسلمون ـ على شيء ليكتسب الشرعية، بل لا بدَّ وأن يكون اتفاقهم موافقاً لنص القرآن

---

(27) م.م.، ص 38 ـ 39.

(28) M. IQBAL: *The Reconstruction of Religious Thought in Islam,* Lahor, 1951, p. 174.

(29) *Ibid.* p. 173.

والسنّة. وطبعاً يرجع الفرق بين فقهاء ومفكري الإسلام في مدى قبول كل منهم لمبدأ تأويل «النص»، وحدود ما يقوم به من تأويل.

المشكلة الأساسية التي حاول إقبال أن يجد لها حلاً هي التوفيق بين الشرعية العلمية والشرعية الدينية. للعلم الحديث شرعيته من حيث إنه مصدر للحقيقة، ومن حيث إنه أساس التقدم الغربي (وهنا يتفق إقبال مع عامة مفكري الإسلام الذين أرجعوا التقدم الأوروبي إلى النهضة العلمية). لم يعد إذن ممكناً للفكر الإسلامي الحديث أن يكتفي بمأثوره التقليدي ولا يدخل في حوار مع المعرفة العلمية. لا بدَّ إذن للذهن الإسلامي من أن يتجدد، باستيعاب المعرفة العلمية، وهذا هدف مشروع إقبال من «إعادة بناء الفكر الديني في الإسلام». وكما اعتبر الفيلسوف الألماني كانط ـ والذي كثيراً ما استشهد به إقبال ـ أن الفلاسفة لم يعد بإمكانهم أن يتفلسفوا دون ارتكاز على المعطى العلمي، فكذلك الفكر الإسلامي لا بدَّ له وأن يستند إلى المعرفة العلمية.

وهذا ما يتضح من نصيب الاستشهادات غير الإسلامية التي يلجأ إليها إقبال. فهو كثيرُ الاستشهاد بالفيزياء الحديثة، (وما عرفته من تحولات جذرية في مستهل القرن العشرين أغْرَت بتأويلات مثالية)، وبسيكولوجية فرويد، والفلسفة الألمانية، إلى جانب التراث الفكري الهندي. دلالة هذا هي أن الإسلام عليه باستمرار أن يغتني بما يستجد من معارف، خاصة المعرفة العلمية الحديثة التي لا بدَّ منها لتجديد الفكر الديني الإسلامي. وما أبعد هذا الموقف عما ذهب إليه صاحب «الحاكمية» من كون الإسلام مكتفياً بذاته.

ويتضح الفرق أكثر بين المفكرين الهنديَيْن المسلميْن من الدور الذي يعطيه إقبال للإجماع، فهو حق للأمة بواسطة ممثليها تبتدع به ما تقره من تشريعات وما تنتهجه من سياسات. أما المودودي فيحصر

«الإجماع» في مفهومه التقليدي لا يتعداه، ذلك أن التشريع عنده حق للّه وحده قد تحدَّد تحدداً نهائياً بنصوص ثابتة، وإلاَّ كانت «الحاكمية»، (أي السيادة، أي التشريع والحكم) لغير اللّه.

* * *

ربما اعتبر المودودي نفسه أكثر انسجاماً مع منطق الدعوة إلى استقلال مسلميْ الهند بدولتهم. أولم تقم دولة الباكستان نفسها على أساس من الخصوصية الإسلامية؟ إذن فلا معنى لدولتهم إلاَّ إذا قامت على شريعة إسلامية لا تختلط بغيرها، وإلاَّ طعنت في مبرر قيامها نفسه.

ومهما كان المسار الذي ستعرفه هذه الدولة الباكستانية، فسوف يوجد دائماً من يذكِّر بالدافع الأصلي لنشأتها، ويقيم دعواه السياسية على هذا التذكير، والذي مؤداه أن على هذه الدولة أن تلتزم بالشرع الإسلامي وحده.

* * *

ولكن. . . إذا اعتبرنا أن «الحاكمية» دعوة تنسجم مع منطق نشأة الدولة الباكستانية نفسها، فكيف نفسر أن هذه الدعوة وُجدت خارج الباكستان أيضاً، قال بها سيد قطب وأتباعه في مصر، واستعملها الخميني أساساً نظرياً لحكومته الإسلامية.

الواقع أننا أمام أوضاع مختلفة أدت إلى مقاصد مختلفة للقول بالحاكمية في كل من الباكستان ومصر وإيران ـ على الرغم من أننا نجد أنفسنا أمام تشابه النصوص المتحدثة عنها.

فهناك خصوصية إيرانية أدت إلى القول بالحاكمية، تتميّز من ظرفية الإسلام الهندي التي دفعت المودودي إلى القول بها أيضاً، رغم أن الخميني وهو يبرر فكرته عن الحكومة الإسلامية لا يختلف قوله في

ظاهره عما ذهب إليه المودودي. فالفقيه الشيعي الإيراني يُعرِّف حكومته الإسلامية قائلاً: «يكمن الفَرق بين الحكومة الإسلامية والحكومات الدستورية، الملكية منها والجمهورية، في أن ممثلي الشعب أو ممثلي الملك هم الذين يفتون ويشرعون، في حين تنحصر سلطة التشريع في اللّه عزّ وجلّ، وليس لأحد أياً كان أن يشرِّع، وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل اللّه به من سلطان»[30].

لكن، رغم تطابق ما يقوله الفقيهان الإيراني والباكستاني فإن لقول الأول بالحاكمية مبرراً مختلفاً يرجع إلى مذهبه الشيعي الإثني عشري، والمعتقد في «غيبة الإمام»، وخلال هذه «الغيبة» لا بدَّ للفقهاء (الشيعة) من خلافته في الحكم والتصرف في أمور الناس، وهذا معنى «ولاية الفقيه» التي أقام عليها الخميني شرعية حكم الفقهاء لإيران: «ففي عصر غيبة ولي الأمر إمام العصر (. . .) يقوم نوابه بالنيابة العامة ـ وهم الفقهاء الجامعون لشرائط الفتوى والقضاء والحكم ـ مقامه في إجراء السياسات وسائر ما للإمام عليه السَّلام»[31].

حاكمية قطب

أمَّا المصري سيد قطب، فيطرح الحاكمية نفسها ويدعو إليها في كثير من العنف. ولهذا العنف تفسير. قِيل إن قطب أخذ فكرة الحاكمية تأثراً بالمودودي. غير أن لقوله بها أسباباً خاصة، تختلف عن تلك التي دعت المودودي إلى الأخذ بها. ويمكن القول بأن حاكمية قطب كانت رد فعل على تجربة الدولة الوطنية في مصر، وعلى الدولة الناصرية بوجه أخص.

---

(30) الخميني: **الحكومة الإسلامية** (ضمن دروس ألقاها سنة 1969)، ص 41.

(31) الخميني: «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» (ضمن كتاب حمل عنوان: **من هنا المنطلق**)؛ نشرته دار التوجيه الإسلامي، بيروت، 1979، ص 99.

لنبدأ بالنصوص النظرية المجردة التي يعرض فيها لفكرة «الحاكمية»، وهي لا تختلف عمّا قاله المودودي، إنْ لم يكن في نبرة العنف المتميّزة، ثم لنحاولْ تأويلها بربطها بدلاليتها الخاصة بالظرفية المصرية. سنعتمد أهم مصدرين لقطب في الموضوع، وهما كتابه **معالم في الطريق**، وتفسيره للآيتين 114 و115 من سورة **الأنعام**.

يضع قطب تقابلاً فاصلاً بين «الحاكمية» و«الجاهلية» (والتقابل نفسه نجده عند المودودي)، والفَرق عنده يرجع إلى الاختلاف في أصل التشريع والحكم: «إن العالم يعيش اليوم كله في جاهلية من ناحية الأصل الذين تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها (. . .) هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان اللّه في الأرض، وعلى أخص خصائص الألوهية، وهي الحاكمية. إنها تسند الحاكمية إلى البشر (. . .) في صورة ادعاء حق وضع التصورات والقِيم والشرائع والأنظمة والأوضاع»[32].

في هذا التقابل الإسلام/الجاهلية يستعيد قطب صورة ماضية ليستعملها في معركة سياسية راهنة. والهدف هو «إحياء» الموقف نفسه للإسلام في بدايته وهو يواجه مجتمعاً محيطاً سمّاه جاهلياً. وتكون هذه الاستعادة منطلقاً لخطة عمل، تحاول أن تقتدي تماماً بخطة الإسلام الأولى وهو يعمل لنشر عقيدة وتأسيس دولة، فأمام «خضم الجاهلية الضاربة في الأرض» لا بدَّ من أن تبدأ عملية البعث الإسلامي. كيف يرى قطب بدء هذه العملية؟ بأن تُستعاد الخطة نفسها التي اتبعها الإسلام الأول: أي تكوين نخبة متشبعة بالعقيدة الإسلامية، (يسميها قطب «طليعة إسلامية») تميّز نفسها بعقيدتها وسلوكها عن المجتمع المحيط، فتكون صنواً للطائفة الأولى التي اعتنقت الإسلام.

(32) سيد قطب: **معالم في الطريق**، دار الشروق، الطبعة السادسة، ص 8.

وكما كانت هذه نواة لإنشاء دولة الإسلام الأولى فإن «طليعة» قطب ستكون دعامة «الدولة الإسلامية» في مواجهة «جاهلية العصر»، وكان هذا هو الهدف من وضعه لكتابه المذكور: «ولهذه الطليعة المرجوة المرتقبة كتبت **معالم في الطريق**»[33].

وفعلاً تكوّنت في مصر جماعة اعتمدت هذا الكتاب الذي وضعه قطب في السجن، واقتدت بخطته وتعاليمه، وانتهى الأمر بهذه الجماعة إلى مواجهة كبرى مع الدولة الناصرية (1965 ـ 1966) بعد المواجهة الأولى بين «الإخوان» والثورة (1954)، فاعتقل الآلاف من «الإخوان»، وأُعيد قطب إلى السجن بعد أن أُطلق سراحه لبضعة شهور، وأُعدِم.

تتحدث زينب الغزالي (التي أصبحت من أتباع قطب ومعتنقي أفكاره وخطته) عن تأسيس «الطليعة الإسلامية» التي دعا إليها كاتب **معالم في الطريق**: «طلبت من حميدة قطب أن تبلِّغ الأخ سيد قطب رغبة الجماعة المجتمعة لدراسة منهج إسلامي في الاسترشاد بآرائه (. . .) وبعد فترة رجعت إليّ حميدة [من زيارة أخيها في السجن] وأوصت بدراسة مقدمة **سورة الأنعام**، الطبعة الثانية، وأعطتني ملزمة من كتاب قالت إن سيد يعدّه للطبع، واسمه **معالم في الطريق**. قررنا، فيما قررنا، بتعليمات من الإمام سيّد قطب وبإذن الهضيبي[34] أن نستغرق مدة التربية والإعداد (. . .) والقناعة بأن لا إسلام إلاّ بعودة الشريعة الإسلامية وبالحكم بكتاب اللّه وسنّة رسوله (. . .) قررنا أن

---

(33) م.م.، ص 11.

(34) ليس مؤكداً ما تقوله زينب الغزالي هنا، إذا اعتبرنا أن الهضيمي (كما سنذكر ذلك) وقف معارضاً لفكرة قطب في «الحاكمية». وما كتبته السيدة الغزالي في النص المذكور له دلالة، (سواء كتبته عفواً أو قصداً): فهي تنعت قطب بـ «الإمام»، بينما تذكر اسم «الهضيبي» مجرداً.

يستغرق برنامجنا التربوي ثلاثة عشر عاماً، عمر الدعوة في مكة»[35].

خطة قطب وجماعته تستحضر إذنْ صورة عن الإسلام الأول في فترتيْه المَكِّية والمدنية، فتمر من مرحلة الدعوة، وهي ما يقابل فترة «الدعوة التي تكفل بها الإسلام المكي طوال ثلاثة عشر عاماً كاملة، فإذا دخل في هذا الدين، بمفهومه هذا الأصيل، عصبة من الناس، فهذه العصبة هي التي يُطلق عليها المجتمع المسلم»[36]، آنذاك وبعد أن تقوى الدعوة وتنتشر، تنتقل هذه الجماعة إلى المرحلة الثانية المماثلة لفترة الإسلام المدني، مرحلة «الجهاد» وفرض نظام الدولة الإسلامية.

لكن الأمر هنا هو أكثر من استحضار مرحلتي الإسلام المكية والمدنية، والاقتداء بهما لإرساء دولة «الإخوان» الإسلامية. فهو يعني أن قطب ومَنْ ذهب مذهبه يحكمون على المجتمع القائم بالكفر، ويخرجون منه (وهذا معنى الإسلام المكي عندهم) لكي يعلنوا عليه «الجهاد» وفرض الدولة الإسلامية (وهذا هو معنى استحضارهم للإسلام المدني). اقتداءُ طليعة قطب الإسلامية هذه بالإسلام المكي لا يعني أنها في طور الاستضعاف، مهادِنةً لمجتمعها تنشر فيه الدعوة سلماً، وإنما يعني أنها في هذه الفترة تميِّز نفسها كجماعة وتقطع صلاتها بقِيم المجتمع القائم. وكون المجتمعات الإسلامية اعتنقت الإسلام منذ آماد بعيدة لا يعني عند قطب أنها حقيقة مسلمة، فهو يعتبرها في وضع مثيل للمجتمع العربي الأول الذي ظهر فيه الإسلام، هو قد كان جاهلياً وهي اليوم كذلك. وقطب يحكم على كل المجتمعات المعاصرة بالجاهلية بما فيها «تلك المجتمعات التي تزعم

---

(35) زينب الغزالي: **أيام حياتي**، دار الشروق، 1980، ص 37.

(36) سيد قطب: **معالم في الطريق**، ص 36.

لنفسها أنها مسلمة (. . .) فهي وإنْ لم تعتقد بألوهية أحد إلاَّ اللَّه تعطي أخص خصائص الألوهية لغير اللَّه، فتدين بحاكمية غير اللَّه»[37].

* * *

هكذا نرى كيف حدث تحول داخل حركة الإخوان المسلمين فكان هذا الاتجاه القطبي المختلف تماماً عن اتجاه البنّا، ويمكن أن نجمل الاختلاف في النقاط التالية:

(1) لم يَدْعُ البنّا إلى أن تقطع جماعته مع المجتمع المحيط، رغم ما وجّهه إليه من نقد، فلم يحكم عليه لا بالكفر ولا بالجاهلية وإنما طلب إصلاحه.

(2) لم يرفض البنّا الدستور المصري بدعوى استناده إلى أسس في السلطة تُشرك بحاكمية اللَّه، وإنما طالب بتعديله ليلائم مبادئ الشريعة الإسلامية. وقِبل النظام البرلماني وإنْ لم يربطه ضرورة بالنظام الحزبي.

(3) رغم رفض البنّا للحزبية وعدم اعتباره «الإخوان المسلمين» حزباً، إلاَّ أنه وجماعته خاضوا عملياً في اللعبة الحزبية، حالف أحزاباً ضد أخرى، وترشح للانتخابات.

(4) التربية عند البنّا ـ كما عند قطب ـ وسيلة لإعداد نخبة إسلامية لمرحلة «الجهاد». لكن هذا «الجهاد» يظل عند البنّا غامض الخطة والوسيلة. صحيح أنه يقول: إنه حين يكون «التشريع في وادٍ والتنفيذ في وادٍ آخر [فإن] قعود المصلحين الإسلاميين عن المطالبة بالحكم جريمة إسلامية لا يكفرها إلاَّ النهوض، واستخلاص قوة التنفيذ من أيدي الذين لا يدينون بأحكام الإسلام

(37) الكتاب المذكور، ص 91.

الحنيف»[38]. إلا أننا لا نجد فيما نعرفه من تاريخ «الإخوان» على عهد البنّا بلورة لهذا الموقف. أضفْ إلى ذلك أنه حتى في المسائل النظرية قلّما خرج «المرشد العام» عن العموميات، ويكفي الرجوع إلى رسالته في «الجهاد» لنرى أنها مجرد استعراض فقهي للأحكام المتعلقة به.

أمّا عند قطب ـ وكما بلورت ذلك الجماعة التي انتمت إليه ـ فقد كانت التربية إعداداً فعلياً لـ «الجهاد» أي إقامة الدولة الإسلامية بالقوة، والقدوة عنده محددة كما ذكرنا: أي الانتقال من فترة الدعوة، (المكافئة للفترة المكية التي تتميّز فيها «الطليعة الإسلامية» عن المجتمع المحيط) إلى فترة «الجهاد» أي فرض الشريعة كنظام سياسي.

التربية عند البنّا تتم في محيط المجتمع، أمَّا عند قطب فهي وسيلة لخروج «طليعة إسلامية» عن مجتمع حكمت عليه بـ «الجاهلية».

* * *

القطيعة مع الإصلاحية الدستورية، لماذا؟

لسنا نعتقد أن قول قطب بالحاكمية جاء ـ كما قِيل ـ بتأثير من المودودي، ذلك أن أسباب القول بها تختلف عندهما. وقد سبق أن فسّرنا قول المودودي بالحاكمية بأنه نتيجة منطقية للأساس الذي قامت عليه الدعوة إلى إنشاء دولة مستقلة لمسلمي الهند، فلم يكن مطلب الاستقلال يعني بالنسبة لهؤلاء استقلالاً عن الأجنبي فحسب، وإنما أيضاً استقلال دولتهم بالشريعة. فقيام دولة الشريعة كان في نظرهم تحقيقاً لهذا الاستقلال المزدوج. من هنا يُنتظر دائماً أن يقوم في هذه

---

(38) حسن البنا: من كلمته في المؤتمر الخامس، **«رسائل الإمام الشهيد»**، ص 272.

الدولة مَنْ يقول بالحاكمية، أي إلزامها بالشريعة وحدها، وإلاّ اعتبرها قد تنكّرت لمبرر إنشائها. ولم يكن الأمر كذلك بالنسبة للدولة التي حصلت عليها الحركة الوطنية في مصر، والدستور الذي اتفقت عليه. فقد اعتبر دستور 1923 الواقع القبطي واقعاً وطنياً وأدمجه في نظام من «الدولة الوطنية».

* * *

يمكن أن نُرجع قول قطب بالحاكمية إلى تحوُّلٍ حصل داخل جماعة الإخوان المسلمين في مصر، كرد فعل على فشل مشروع الدولة الوطنية، خاصة في نظر قطاع واسع من المتعلمين.

وقبل أن أشرح هذه المسألة، لا بدَّ وأن أشير إلى أن اتجاه قطب وحاكميته لم يكن ـ مع ذلك ـ هو الاتجاه العام للإخوان المسلمين.

فقد عارض الهضيبي هذه الحاكمية «التي جرت على بعض الألسن» وأفرد كتاباً خاصاً للرد عليها[39]. الكتاب كله رد فقهي على «حاكمية» قطب، ولو أنه لا يُعيِّنه بالاسم، وإنما يورد رأي المودودي في «الحاكمية»، وأن البعض (وهو يعني قطب) «قد توهّم أن قائل تلك المقالة يرى استحالة أن يأذن اللّه تعالى للناس أن يضعوا لأنفسهم بعض التنظيمات أو التشريعات التي تنظِّم جانباً من شؤون حياتهم، وهذا فهم خاطئ لم يقله قائل تلك المقالة»[40] أي المودودي.

يقطع ثاني مرشدٍ عام للإخوان المسلمين (الهضيبي) بأن لفظ «الحاكمية» لا يوجد لا في القرآن ولا في الحديث. وهو ينبِّه إلى مسألة هامة، وهي أن كثيراً من المصطلحات الإسلامية صيغت بآخِرة، وكانت

---

(39) **قضاة لا دعاة** (أتمّه في فبراير 1969).

(40) حسن الهضيبي: **قضاة لا دعاة**، دار السلام، الطبعة الثانية، 1978، ص 95.

تأليفاً لمعانٍ في القرآن أو الحديث، إلا أن المتأخرين سرعان ما نسوا البدايات وأصبحوا ينطلقون من المصطلح الموضوع على أنه البداية المطلقة: «وقد لا يمضي كثير وقت حتى يستقلَّ المصطلح بنفسه في أذهان الناس، ويَقِرَّ في آذانهم أنه الأصل الذي يُرجع إليه، وأنه الحكم الكلي الذي تتفرع عنه مختلف الأحكام التفصيلية»[41].

يتبع الهضيبي في تفنيده لفكرة «الحاكمية» منطق الفقهاء الأصوليين. وهو هنا يذكّرنا بالمفكرين الإسلاميين المحدثين وهم يستعملون فلسفة «مقاصد الشريعة» لإفساح المجال للتنظيمات والأفكار السياسية والاجتماعية الحديثة. وعندهم أن الشريعة قد تركت نطاقاً واسعاً هو نطاق «المباح»، أي ما لم يكن فيه نص صريح بفرضٍ أو تحريم، «أمَّا المباحات ـ يقول ـ فإن للمسلمين أن يسنُّوا فيها من الأنظمة ـ التي قد تتخذ شكل قرار أو لائحة أو قانون ـ ما تقتضيه الحاجة، تنفيذاً لنصوص وردت بضرورة تحقيق مقاصد عامة». ويستنتج «إبطال قول مَنْ زعم (. . .) أن مَنْ وضع تشريعاً فقد انتزع لنفسه إحدى صفات اللَّه عزَّ وجلَّ، وجعل نفسه ندّاً للَّه تعالى، خارجاً على سلطانه»[42].

وليس يعنينا هنا أن نستطرد في هذا الجدل الفقهي، بل أن نشير فقط إلى أن مذهب «الحاكمية» كان له مَنْ يعارضه داخل جماعة «الإخوان» نفسها.

* * *

ومع ذلك، فالحاكمية شكّلت نوعاً من القطيعة مع «الدولة الوطنية»، ومؤسساتها. وهذا ما لم يحصل في عهد جماعة البنّا. فرغم

(41) م.م.، ص 84.
(42) م.م.، ص 98.

رفعها لشعار «القرآن دستورنا» قبلت الدستور القائم ودعت فقط إلى إصلاحه إسلامياً. عارضت نظام الأحزاب ولكنها تصرّفت كحزب وخاضت في الحياة السياسية المصرية.

وكان هذا كله ينسجم مع موقف الإصلاحية الإسلامية منذ القرن التاسع عشر حين اتخذت منطلقاً لها ـ هي أيضاً ـ الشرعية الدستورية وعملت على التوفيق بين نظام «الدولة الوطنية» وفلسفتها وبين ما رأته أصول الإسلام في تنظيم السلطة والمجتمع.

قَبِل البنّا مفاهيم «الوطن» و«الأمّة» و«الدستور»، محاولاً ترجمتها إسلامياً. فلا تنافُرَ عنده بين الارتباط بوطن معيَّن كمصر والانتماء لـ «دار الإسلام»[43]. وحاول التوفيق بين المفهوم الوطني لـ «الأمّة»، وبين معناها كجامعة إسلامية تقوم على رباطة العقيدة والتضامن. وقَبِل مفهوم الدستور كقانون أساسي للدولة الوطنية وعمل فقط على أن تنسجم مبادئه مع المقاصد العامة للشريعة.

وما أبعد هذا كله عن اتجاه قطب الذي سيقطع مع كل هذه الأمور، رافضاً أصول ومقومات الدولة الوطنية: «وطن المسلم الذي يحنُّ إليه ويَدفع عنه ليس قطعة أرض، وجنسية المسلم التي يُعرَف بها ليست جنسية حكم، وعشيرة المسلم التي يأوي إليها ويدفع عنها ليست قرابة دم، وراية المسلم التي يعتزُّ بها ويستشهد تحتها ليست راية قوم (. . .) والجهاد لنصرة دين اللّه وشريعته لا لأي هدف من الأهداف، والذِّياد عن دار الإسلام بشروطها تلك لا أية دار»[44].

ما تفسير هذا التحول داخل حركة «الإخوان المسلمين»؟ قد يعطينا التاريخ الاجتماعي الجواب، وكيف أن التحولات الاجتماعية

(43) حسن البنا: **الرسائل**، ص 69 ـ 70.

(44) **معالم في الطريق**، ص 144.

أخرجت إلى الساحة السياسية فئات لم تعد تجد في الخطاب الإصلاحي الدستوري البرلماني المعبر الحقيقي عن واقعها المسدود الأفق. ولن نحاول هنا ـ وليس من اختصاصنا أيضاً ـ القيام بمثل هذا التأريخ الاجتماعي، وإنما سنحاول تفسيراً قطاعياً، يتعلق بالدور الذي كان للتعليم، وما طرأ على هذا الدور من تحول.

* * *

إن الحركات الوطنية المطالبة بالإصلاح والاستقلال قد جعلت من قضية التعليم قضية محورية، أي أنه طريق للإصلاح. ولعلّ مصداقية هذا الشعار كانت تتمثل لها فيما كان يتيحه التعليم للنخبة المتعلمة من ترقية اجتماعية: فما دام التعليم يرقى اجتماعياً بوضعية المتعلمين، أَوليس في تعميمه ترقية للمجتمع بكامله؟ لم تكن مشاكل الأعداد الهائلة من العاطلين المتعلمين قد طرحت بعد، ولذلك تبنَّت الحركات الإصلاحية والوطنية الدعوة إلى التربية والتعليم، وعملت على فتح المدارس. ونفهم لماذا اختارت الحركات الوطنية ـ والإصلاحية عموماً ـ التعليم ميداناً لنضالها، ترفع شعار حق التعليم للأهالي لفك الحصار الذي ضربه المستعمر، وتُعوِّل على نشر التعليم ليتمكن الأهالي من تسيير أمورهم حين تتحقق دولتهم المستقلة. وأثناء هذا كله كان التعليم ـ القاصر على أقلية ـ وسيلة للحراك الاجتماعي، وقد أفسحت بدايات الاستقلال المجال للعناصر المتعلِّمة من الأهالي لترتقي فجأة إلى مناصب مرموقة في الدولة.

ولكن الصورة ما تلبث أن تتغير مع ازدياد أعداد المتعلمين والمتخرجين الذين سُدَّت أمامهم المنافذ، سيما مع التضخم البيروقراطي الذي أصبح ظاهرة في دول العالم الثالث (لأن الوظيفة العمومية هي المنفذ الرئيسي للمتخرجين). وهكذا لن يعود التعليم هو

المطية المثلى للاندماج في المؤسسات العمومية والارتقاء داخلها. وما دامت أعداد المتعلمين المتضاعفة لم تعد تجد منفذاً إلى مرافق الدولة، ولا في تعليمها وسيلة للحراك الاجتماعي فإنها ستقابل مؤسسات المجتمع القائم ودولته بالرفض الجذري، وستبحث عن تعبيرها السياسي خارج الأحزاب المرتبطة بالمؤسسات السياسية للدولة الوطنية[45].

وهكذا بعد أن حملت الإصلاحية الإسلامية ـ كباقي تيارات الفكر العربي الإسلامي الحديث ـ شعار التربية والتعليم، سيفقد هذا الشعار مكانته البارزة في الخطاب السياسي، بل سنجد من قادة حركات العنف الإسلامي ـ وربما كان هذا مثالاً متطرفاً ـ مَنْ يدعو إلى إبطال التعليم أصلاً، ويمجِّد الأميّة اقتداء بالرسول الأمي[46].

وهكذا أخرجت هذه الفئات نفسها من مجتمع أخرجها هو نفسه منه حين أحالها إلى موقع الهامشية. والهامشية هنا ـ إلى جانب كونها

---

(45) هناك سبب آخر يفسر لماذا لم تَطرح الإصلاحية الإسلامية وحتى منتصف القرن الماضي ضرورة قيام الدولة الإسلامية الخالصة، دولة الشريعة وحدها: وهو وجود احتلال أجنبي في البلاد العربية أعطى الأسبقية لمطلب الاستقلال، وأحال قضية نظام الدولة إلى درجة تالية من الاهتمام.

(46) نشير هنا إلى ما جاء في تصريح زعيم أحد تنظيمات العنف الإسلامي، شكري مصطفى، «أمير» جماعة «التكفير والهجرة» أمام المحكمة العسكرية المصرية (1977) من أن النبي لم يُجز التعليم إلاّ في حدود الضرورة الدينية (أورده أوليفييه كاري اعتماداً على محاضر المحكمة العسكرية، من نسخة مرقونة لدراسة للمؤلف). وشكري مصطفى هذا كان قد اعتقل وهو عضو صغير في جماعة «الإخوان المسلمين» مع قطب والأعداد الكبيرة من هؤلاء الذين اعتقلوا سنة 1965. وفي السجن كوّن أول خلية لتنظيمه الذي سمي أولاً «جماعة المسلمين» ثم حمل اسم «التكفير والهجرة» بعد خروجه من السجن. وقد اعتقل ثانية في قضية اختطاف واغتيال وزير الأوقاف المصري، الشيخ الذهبي، وأعدم هو وخمسة من جماعته (مارس 1978).

ناتجة عن انفصام اجتماعي ـ هي أيضاً ناتجة عن وعي لم يعد يجد سبيلاً إلى أن يقيم صلة بينه وبين واقع الأمور، أو هو لم يعد يحاول أن يوجد تعايشاً ما بين المعيار الديني وما عليه مجتمع الناس. وهو منذ البداية يجد نفسه في صدام مع الدولة، لأن هذه قد تغلغلت اليوم في المجتمع أكثر من أي وقت مضى، وذلك باتساع نطاق ما هو عمومي على حساب الحياة العائلية والجماعية والشخصية.

والدولة اليوم أُنيط بها أن تكون الكافل الأعظم للمجتمع، عليها أن تجهز البلاد، وتوفر الخدمات وفرص الشغل. ولكنها مع التضخم السكاني، ومع ظروف التبعية عاجزة عن أن تقوم بهذه الكفالة. وهكذا تظهر هذه الدولة بموقف مزدوج تجاه مجتمعها: فهي منفصلة عنه أكثر فأكثر بتضاؤل الخدمات والمصالح التي توفرها له، وبتقلص فئة زبنائها الذين يستفيدون منها ويُنَمُّون مصالحهم بها، ولكنها من جهة ثانية تُحكِم قبضَتَها أكثر فأكثر على المجتمع لإلجام مطالبه المتزايدة. فهي إذنْ ضعيفة على مستوى المصالح والخدمات وإتاحة فرص العمل، قوية مع ذلك بالعنف الذي تُضطر إليه لمواجهة ضغط مجتمع تتزايد مطالبه عليها. وهذا ما يفسِّر أزمتها العميقة، وهو ما سنعود إليه في الفصل الأخير من هذا الكتاب.

الفصل السابع

الإصلاحية العربية ومشكلة الدولة

لماذا كانت مسألة إصلاح الحكم هي مدار الفكر الإصلاحي السياسي العربي الحديث؟

سبق أن لاحظنا أن هذا الفكر الإصلاحي وهو يُرجع التأخر إلى «الاستبداد» إنما يتفق مع ما حكم به المفكرون الأوروبيون ـ خاصة في القرن الثامن عشر ـ على «الشرق» وعلى «جمود» بلدانه الذي أرجعوه إلى ما اصطلحوا على تسميته بـ «الاستبداد الشرقي». فهل نطمئن إلى القول بأن دعاة الإصلاح العربي الحديث منذ أوائل القرن التاسع عشر إنما كانوا صدى لما قاله الآخرون عن بلدانهم، وخاضوا في إشكالية صاغها[1] الغير؟

---

(1) هذا، بوجه عام حكم فلاسفة «عصر الأنوار» على السبب في «تأخر» الشرق، وكذلك أصحاب الرحلات أمثال ڤولني، وبيرنيي من الذين كانوا مصدراً لمعلومات أولئك الفلاسفة عن البلاد المشرقية.
والملاحظ أن ممالك الشرق الإسلامي (الامبراطورية العثمانية، فارس، المملكة المغولية بالهند) كانت عندهم مثال «الاستبداد»، في حين أنهم كوّنوا عن الصين صورة مغايرة. بل نجد أحد أعلام الفلسفة الاقتصادية (الفزيوقراطية) ذهب إلى أن «القوانين السياسية والأخلاقية للصين مؤسسة على معرفة بالقانون الطبيعي (...) وأن هذه البلاد ينبغي أن تتخذ نموذجاً لكل الدول»:
François Quesney: *China a Model of Europe,* Lewis A. Maverick, San Antonio, Texas, 1946, p. 264.

قد نجيب بالإيجاب ونحن نرى أنهم أيضاً يحصرون المشكل في طبيعة النظام السياسي، ويفسِّرونه بـ «الاستبداد»، ويدورون في الثنائيات نفسها: الشرق/الغرب، الانحطاط أو التأخر/التمدن أو التقدم، الاستبداد/الحرية...

إن الاتّباع هنا ظاهر، إلاّ أنه لا يكفي ليفسر لماذا كانت القضية الجوهرية بالنسبة لهذا الفكر الإصلاحي العربي الحديث هي إصلاح نظام الحكم.

لذا نعتقد أن التفسير ينبغي أن يتجه أيضاً إلى الكيفية التي أُسِّس عليها جهاز الدولة في البلاد العربية في العصور الحديثة.

* * *

I ـ مشكلة الدولة

إن جهاز الدولة الذي أقيم في هذه البلدان منذ بدايات التوسع الاستعماري وإدخالها في نظامه الرأسمالي العالمي، قد أقيم أساساً على ما سمي بـ «الإصلاحات» تارة، و«التنظيمات» تارة أخرى، أي تلك التجهيزات الأساسية والترتيبات الإدارية والقانونية التي أدخلت على هذه البلدان قصد ربطها باقتصاد السوق العالمية. وهذا يعني أن جهاز الدولة في هذه البلدان ما دام وارثاً لهذه «التنظيمات» المفروضة فإنه نشأ تابعاً منذ البداية.

وبما أن التنظيمات وجهاز الدولة الناشئ عنها استهدفا ضبط

= ويعتبر مونتيسكيو أشدّ مَن حمل على الاستبداد الشرقي، انظر:
Montesquieu: *De l'Esprit des Lois, Œuvre Complètes,* La Pléiade, livre II, chap. 1,5; Livre V, Chap. 14; Livre VI, Chap. 3; Livre XVII, Chap. 3.
وعن الاستبداد» والإسلام، انظر:

البلاد واستثمارها الشامل لصالح الخارج، فقد ترتب على ذلك انتشار وتضخم جهاز الدولة، وتغلغله في المجتمع. تكسرت تنظيمات المجتمع التقليدي التي كانت تؤطر النشاط الاقتصادي والثقافي والديني لأفراده، مما جعل هؤلاء يلجأون إلى الدولة لتتكفل بتوفير حاجاتهم. تغيّرت تغيّراً جذرياً وظيفة الدولة المُحْدَثة بالنسبة للدولة الإسلامية التقليدية: كانت الدولة الإسلامية تنتصب على رأس مجتمعها باسم «الإمامة العامة»، فأصبحت الدولة المحدثة فيها مطالبة بأن تقوم بدور «الكفالة العامة» لأفراد المجتمع. لم تكن الدولة التقليدية مطالبة بتعميم المرافق والخدمات والمصالح (التجهيز، التوظيف العمومي، التعليم العام، الدفاع الوطني، الصحة العمومية... إلخ)، أما الدولة الحديثة فهي مطالبة بكل هذا ولو أنها لا تستطيع في أغلب الأحيان توفيره لانعدام تنمية اقتصادية واجتماعية حقيقية.

إن هذا في نظرنا هو السبب الذي جعل مسألة الدولة تحتل مركز الصدارة في الفكر الإصلاحي العربي الحديث، لأنها أصبحت شاملة الحضور في المجتمع، مطالبة بحل المشاكل الطارئة والمتراكمة في إنجاز الخدمات والمصالح، عاجزة ـ مع ذلك ـ بحكم التبعية وانعدام تنمية اقتصادية على إنجاز ما يطلب منها.

إن ما يميّز الدولة الحديثة عن الدولة التقليدية هو تغلغلها في المجتمع. إن الدولة الحديثة أصبحت حاضرة حضوراً شاملاً في حياة الناس، وذلك باتساع المجال العمومي على حساب الحياة الشخصية من جهة، والروابط والتنظيمات الجماعية للمجتمع التقليدي وما كانت توفره للأفراد من حماية وتعاضد من جهة ثانية. إن تفكيك الروابط الجماعية التقليدية التي كانت تؤطر حياة الأفراد والجماعات صيّرهم أكثر فأكثر عالة على الدولة.

وبالطبع فإن هذه الدولة تكون ذات نفع أكبر بالنسبة للفئات التي

تستطيع أن تندمج في أجهزتها المتشعبة الحديثة، وتنمو داخلها، خاصة الفئات المتعلمة التي أصبحت هي المكون الأساسي للطبقة السياسية. لا سيما حين كان التعليم ما يزال من نصيب الأقلية، فتسعى النخبة المتعلمة إلى تأكيد صعودها الاجتماعي عن طريق العمل السياسي، فتطرح شعار ديمقراطية المؤسسة السياسية، وهو شعار يهدف إلى أن تتسلم هذه النخبة السياسية الجديدة مقاليد الدولة.

إن هذا هو الذي يفسر لماذا أصبحت مسألة الدولة جوهرية في الفكر الإصلاحي العربي الحديث، وهو ما عبّرت عنه دعوة الكُتَّاب الإصلاحيين منذ القرن التاسع عشر إلى إصلاح المؤسسة السياسية.

ومع ذلك فقد انحصر هؤلاء في الشكل التنظيمي والقانوني للدولة، ولخصوا المشكل في قضية تحويل السلطة من «الاستبداد» إلى النظام الدستوري القائم على فصل السلطات.

لقد كان هذا هو مطلب «الشورى»، المفهوم الذي استُعمل في بداية الأمر ليكون مرادفاً للديمقراطية. استعملته الإصلاحية الإسلامية لتؤكد على الأصول الإسلامية للديمقراطية وصلاح الإسلام لسياسة المجتمع العصري، واستعمله غيرهم من ذوي المنحى الليبرالي لتقريب المفهوم الحديث للديمقراطية وتمريره. وقد كيَّف هذا المطلب طبيعة العمل السياسي في البلاد العربية حتى منتصف القرن الماضي ليقوم هذا العمل السياسي على الدستورية والبرلمانية والتعددية الحزبية[2].

ثم جاءت سلسلة الانقلابات العسكرية بدعوى وجوب إنهاء العمل

---

(2) محمد حرب: **الحياة الحزبية في سوريا، دارسة تاريخية لنشوء الأحزاب السياسية وتطورها بين 1890 ـ 1955**، دار الرواد، دمشق؛ 1955، عفاف لطفي السيد: **تجربة مصر الليبرالية (1922 ـ 1936)**، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1981 (نشر بالإنكليزية سنة 1977)، طارق البشري: **الديمقراطية والناصرية**، دار الديمقراطية الجديدة، القاهرة، 1975.

السياسي الحزبي البرلماني الفاسد والعقيم، والذي جاء بأنظمة لم تحقق استقلالاً حقيقياً بل أضاعت فلسطين. ويمكن أن نقول إن القضية الفلسطينية فتحت الباب في مرحلة أولى لقيام أنظمة عسكرية في البلاد العربية، كما أن هذه القضية في مرحلة ثانية أشاعت اليأس من هذه الأنظمة وأطلقت من جديد شعار الديمقراطية.

* * *

تراجع الشعار الدستوري

هناك هزيمتان للعرب في فلسطين، الأولى (1948) أطلقت العنان للعسكريين لتتعلق بسلطتهم الآمال. وأولها كان انقلاب حسني الزعيم في سوريا (1948) ثم انقلاب «الضباط الأحرار» في مصر (1952). وقد مثّل عبد الناصر وتجربته قدوة دفعت إلى قيام محاولات عسكرية للاستيلاء على السلطة نجح بعضها (العراق 1958، اليمن 1962، ليبيا 1969).

واتجهت أحزاب عديدة هذا الاتجاه لتنظيم الضباط حزبياً للاستيلاء على السلطة في بلدان عربية باسم حزب معيَّن، وهي قد أغفلت أنها بذلك تنفي ذاتها كأحزاب وتنسف العمل السياسي الحزبي من الأساس. وهكذا برزت هذه الظاهرة التي لا تخلو من مفارقة: **تحزيب العسكرية وعسكرة الحزبية**. وحين استولى الضباط على السلطة في بعض البلدان العربية كان لا بدَّ وأن توضع هذه المفارقة موضع التجريب، وأن تسلك الطريق الذي يقتضيه منطق السلطة نفسه: وهو انحسار المبدأ الحزبي إلى مجرد شرعية أيديولوجية، والاستعاضة عنه بالنظام السياسي الذي يلائم طبيعة الجيش نفسه، أي نظام سياسي يساير منطق السلطة والتقرير والعلاقات كما هي داخل الجيش نفسه، أي مركزية الضبط والربط.

أما هزيمة العرب الثانية ضد إسرائيل (1967) فقد كانت محكّاً قاسياً لتجارب الحكم العسكري في البلاد العربية. وإذا كانت التجربة الناصرية ـ رغم أن مصر كانت المواجه الرئيسي لإسرائيل في حرب 67، ورغم الهزيمة ـ لم تحصل إدانتها إلاّ على نحو جزئي، بل أُعيد لها الاعتبار بالمقارنة مع ما آلت إليه مصر السادات، فإن الحكم على الأنظمة العسكرية الأخرى عند المثقفين العرب هو حكم سلبي على العموم.

وهكذا أشاعت هذه الهزيمة الثانية الخيبة في نظم الحكم العسكري بعد أن فتحت الهزيمة الأولى لها الأبواب. وشاع رأي أصبح يتردد باستمرار كتفسير لفشل العرب في تحقيق أهدافهم الأساسية في التنمية وتحرير الأرض والوحدة، وهو أن السبب الأول للفشل هو انعدام «الديمقراطية».

مرة أخرى يُلوَّح بـ «الاستبداد» كسبب أول فيما حلّ ويحل من كوارث. ومرة أخرى يتعلق الأمل بـ «الديمقراطية» وتُطرح مطلباً ملحاً لا يقبل الإرجاء.

فهل يكون معنى ذلك ارتداد لإشكالية طُرحت منذ ما يقارب القرنين، ومنذ أن تبناها مثقفو «النهضة»؟ إذا كان الأمر كذلك، فكيف يمكن تفسير بقاء التصور المحصور نفسه في مستوى المؤسسة السياسية والذي يرى حلّ جميع المشاكل يمر أولاً من إصلاح هذه المؤسسة؟ كيف يظل الموقف الفكري نفسه هو هو، في حين أن أوضاع العالم والبلاد العربية قد تحولت تحولات كبرى طوال هذه المدة من الزمان؟

لا يكفي أن نجيب فنقول إن مطلب الديمقراطية ظل قائماً لأنها لم تتحقق، إذ المطلوب هو بالضبط أن نعرف لماذا لم تتحقق.

فقبل إدانة الدولة الاستبدادية أو تلك، ينبغي أولاً أن يُطرَح

السؤال: ما طبيعة هذه الدولة، وكيف لم يكن من الممكن موضوعياً أن تبنى على أسس ديمقراطية؟

إن الدولة في البلدان العربية تشترك مع غيرها من الدول الواقعة على هامش مراكز الإنتاج والمعرفة والتقرير العالمية في أنها تعتمد في استمرار علاقاتها المختلّة مع هذه المراكز أكثر مما ترتكز على مجتمعها. وهذه الدولة مطالبة ـ مع ذلك ـ بتجهيز البلاد وتوفير الخدمات والمصالح العمومية. كيف يمكن ذلك مع ضعف أو انعدام تنمية مبنية على تنظيم وتطوير الإنتاج والتحكم في فائض القيمة الذي يصبُّ أغلبه في الخارج؟ من هنا لا تستطيع مثل هذه الدولة أن تفي بوعدها لمواطنيها، وأن توفر الخدمات وتتكفل بالحاجات المتزايدة بتزايد السكان الذي هو ظاهرة العالم العربي.

وهكذا يشتد ضغط المجتمع بمشاكله المتفاقمة على الدولة، فتقاومه بقمع متزايد، وباعتماد أكثر على الخارج في طلب المساعدة والحماية. وهذه الوضعية هي من العوائق الموضوعية لقيام نظام ديمقراطي.

قد يُقال إن الديمقراطية تربية وتقاليد. صحيح. ولكنها أيضاً ـ أو على الأقل هذا ما أكدته تجربة البلدان المتطورة ـ مشروطة بنمو اقتصادي واجتماعي يمكّن من إيجاد مجتمع مدني متطور ومنتج، لا يكون عالة على الدولة، ويمكّن الدولة من جهة ثانية من أن تتعهد بإنجاز ما تضعه من خطط وبرامج، وهو أيضاً مما يجعل المنظمات السياسية والنقابية والمهنية من جهة، والدولة من جهة ثانية تلعب جميعها لعبة الديمقراطية في إطار مؤسسات متعاقد عليها. وحتى النقابات وأحزاب المعارضة تجد أنها تستطيع أن تتطور وتحقق مطالبها داخل هذه المؤسسات التي تفسح المجال لتداول السلطة.

إن كون الدولة ـ كما هو الوضع في البلدان العربية ـ مربوطة إلى

مراكز خارجية مانع من إنجاز تطور اقتصادي واجتماعي، الذي هو شرط أساسي لإيجاد مجتمع مدني حقيقي. وإن ضعف مثل هذه الدولة تجاه الخارج لا يعني بالضرورة ضعفها تجاه مواطنيها، نظراً لضعف مجتمعها المدني، فهي دولة ضعيفة تجاه الخارج مستأسدة على مواطنيها.

* * *

II ـ في انتظار المهدي

إن مَنْ يرصد رأي عامة المثقفين العرب في هذه الأيام يجدهم يطرحون من جديد وبإلحاح قضية «الديمقراطية»، ويجعلونها هذه المرة لا تقبل التفويت أو الإرجاء بأي مبرر من مبررات «الوحدة» أو «التعبئة» أو «التنمية»... ورغم أننا لا نجدهم يتفقون على مفهوم الديمقراطية هذا ولو أن الكثيرين منهم يعودون إلى رفع شعارات التعددية والحريات العامة: حرية تكوين الجمعيات (الأحزاب والنقابات خاصة) وحرية التجمعات، والتعبير والنشر، وهي شعارات طرحتها الليبرالية العربية حتى منتصف القرن الماضي (يُضاف إليها الآن مطلب أصبح يُطرَح بإلحاح وهو مطلب «حقوق الإنسان»)، إلاَّ أننا نجد لديهم بوجه عام اتفاقاً على مفهومين أساسيين لهذه الديمقراطية: المشاركة، وتداول السلطة.

* * *

ولكن مَنْ يرصد رأي عامة المثقفين العرب يجد أيضاً شيئاً آخر: فمع هذا التعلّق بمطلب الديمقراطية، هناك أيضاً حنين إلى عودة ظهور قائد فذّ يقود معارك العرب الراهنة؛ يتخطى بهم الهزائم ويحقق الأهداف المعلقة.

نحن إذنْ أمام اتجاه مزدوج للمثقفين العرب لا يخلو من مفارقة:

فهناك دعوة إلى الديمقراطية، إلى دولة القانون، ومؤسسات المشاركة، وتداول السلطة، وهناك في الآن نفسه انتظار ظهور القائد الفذ.

هل نحن أمام موقف جديد للمثقفين العرب؟ لا نعتقد أن الأمر جديد تماماً. فقد سبق لهذين الموقفين المتناقضين أن وجِدا معاً طوال فترة طويلة من تاريخ الفكر والعمل السياسي العربي الحديث، تجاور خلالها مطلب «الشورى» و«الديمقراطية» من جهة، والدعوة إلى شخصية «ملهمة» قائدة، أو ما سُمِّي في الأدب السياسي العربي الحديث بـ «**المستبد العادل**».

* * *

ترددت فكرة «المستبد العادل» هذه في كتابات الإصلاحيين العرب والمسلمين منذ القرن التاسع عشر. طُرحت كشعار سياسي في بعض البلدان العربية فيما بين الحربين العالميتين، واستُعملت في مواجهة الاختيار الحزبي والبرلماني، وكانت دعوة إلى التماس الحل في تركيز السلطة في قيادة «مستبدة عادلة» يكون على يدها وحدها «خلاص» الشعب «ورُقِيّه».

إن كُتّاب الإصلاح قد سعوا إلى إيجاد سندٍ في التراث لفكرة «المستبد العادل» هذه. ووجدوا في عمر بن الخطاب مثالاً له، يجسِّد في نظرهم هذين المثلين اللذين قامت عليهما دعوة الإصلاح العربي والإسلامي: «الحرية» و«العدل». فقد رددوا كثيراً هذه المقولة المنسوبة إليه: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»، والتي عنَّف بها عمرو بن العاص المنتمي للعصبة الأموية التي اتجهت فيما بعد إلى إحلال «الملكية الاستبدادية» محل «الخلافة الشورية». رددوا في كتاباتهم قولة عمر المذكورة لأنها تجعل الحرية في رأيهم «فطرية» و«حقاً طبيعياً»، وهو ما يطابق المفهوم الذي أعطاه لها مؤسسو الفكر

الليبرالي الأوروبي. وأبرزوا من جهة ثانية صورة لعمر صاحب السلطة الصارمة ولكنها المستعملة للصالح العام، ولذا فهو «المستبد العادل» الذي يقيم الحد حتى على أقرب الناس إليه (ابنه). سعوا إذنْ إلى إيجاد سند في المأثور لفكرة «المستبد العادل».

ولكن لهذه الفكرة أصلاً آخر في الفكر الأوروبي الحديث، وإنْ لم يصرِّح به دعاة الإصلاح العربي الإسلامي الذين أخذوا بها. فقد عرفها الفكر الأوروبي منذ القرن الثامن عشر، وحكم باسمها ملوك أوروبيون خاصة في البلدان التي تأخر اقتصادها ونظامها السياسي عمّا بلغته دول في أوروبا الغربية، بدعوى التدارك السريع للمراحل الفاصلة عن مستوى هذه الدولة المتقدمة[3].

وحملت هذه الفكرة في أوروبا اسم «الاستبداد المستنير». ابتكرها مفكرون من عصر الأنوار (رغم أنها مناقضة لفلسفة الأنوار) وتقرّبوا بها إلى ملوك البلدان الأوروبية التي اعتبرت آنذاك متأخرة، وتلقاها هؤلاء الملوك عن اقتناع أو مسايرة، ليرى كل واحد في نفسه أنه «المستبد المستنير».

قامت هذه الفكرة على تآلفٍ ما بين الفلسفة والسلطة. فمع انفصال السياسة في أوروبا العصور الحديثة عن أسسها النظرية اللاهوتية، أصبحت الفلسفة هي المصدر النظري الذي يُبحَث فيه عن أسس السياسة، وعن سند نظري لشرعية نظام الحكم. وسيقول هيجل

---

(3) اهتمت اللجنة الدولية للعلوم الاجتماعية في الثلاثينات بمسألة «الاستبداد المستنير»، راجع ملخصاً للدراسات التي تناولت الموضوع في مختلف البلدان الأوروبية بالإضافة إلى تركيا كتبه:

Michel Lheritier: *Bulletin of the International Commitee of Historical Sciences,* March 1937, n° 34, pp. 181-225.

(وهو يفكّر في هذه العلاقة الوثيقة التي أقرّتها الثورة الفرنسية بين الفلسفة ونظام السياسة) إن الأفكار (أي الفلسفية) أصبحت تحكم العالم. فنشأت إذنْ ذهنية جديدة تعتقد أن الفلسفة تتكفل (أو عليها أن تتكفل) بإرساء القواعد النظرية للسياسة، ومبادئ شرعية نظام الحكم. وهكذا كان على الملك النمساوي فريدريك الثاني (1712 ـ 1786) أكبر مَنْ نُعِت ونَعت نفسه بـ «المستبد المستنير» أن يكتب إلى الفيلسوف الألماني وولف الذي كان من دعاة هذا الاستبداد المستنير «أن الفلاسفة مثلكم يلقنون ما ينبغي أن يكون، وليس على الملوك إلاّ تنفيذ ما أدركه الفلاسفة»[4]. وهذه مجاملة أصبحت معهودة في ذلك العصر حيث صارت أطروحة «الاستبداد المستنير» دعاية يتقرّب بها الفلاسفة إلى الملوك، ويقرّب بها هؤلاء أولئك.

يقوم «الاستبداد المستنير» على فكرة ريادة الدولة لتحديث المجتمع. وهي دولة تمثل إرادة الفرد القائد، وهذا بدوره يمثل عقل الدولة. وهذه دعوة عامة راجت في بلدان وجدت في موقع اعتبر متأخراً بالنسبة لما حصل من تقدم عرفته بلدان أخرى في غرب أوروبا، فأصبحت فيها النظم المتقدمة والأفكار الحديثة راسخة وعادية ولو أنها تحققت بعد صراع طويل. المطلوب إحداث هذا التقدم من فوق، مع اختصار المراحل، عن طريق سلطان فردي قوي ولكنه «راشد». وقد جعلوا هذا «الاستبداد المستنير» يتميز عن الاستبداد الأرْعَن من كون الأول يزعم أنه ينطلق من أفكار حديثة ويسعى إلى تحقيق مشروع «التقدم». عليه أن يفرض القوانين الضامنة للمبادئ المطروحة آنذاك (والتي سُلِّم بتحقُّقِها في البلدان المتقدمة)، والمتعلقة بالتسامح الديني، والحرية، والمساواة أمام القانون، كما أن عليه أن يعجل بإرساء هياكل

(4) ورد في المرجع السابق، ص 184.

المجتمع الحديث، وعلى رأسها التصنيع. أما اختبار ما كان يدعيه حكام «الاستبداد المستنير» على محك سيرتهم الحقيقية في الحكم، وهل أنجزوا ما كانوا يدّعون، فهذه مسألة أخرى.

* * *

يبقى أن فكرة «الاستبداد المستنير» قد آلت إلى دعاة الإصلاح السياسي العربي والإسلامي الحديث. طبعاً نحن لا نجد عندهم إسناداً غربياً لها، وهذا في حد ذاته لا يهم، لأن الكثير من الأفكار التي أخذ بها الكُتّاب العرب المحدثون لا يصرحون بمصادرها، ولربما جهلوا هذه المصادر نفسها، لأن هذه الأفكار قد انتقلت إلى العالم العربي والإسلامي عبر قنوات متعددة، وراجت بحيث أصبح يرددها الكُتَّاب العرب دون ذكر لأصولها، بل دون علم بهذه الأصول في الكثير من الأحيان.

ولعل فكرة «المستبد المستنير» هذه قد وجدت استجابة لها فيما ترسب في الذهنية العامة من طوبى المهدوية (بمعناها العام الذي لا يقتصر على الاعتقاد الشيعي في ظهور «إمام الحق» المنتظر)[5]. ووجدت صدى لها في وعي العرب والمسلمين بالتأخر، فكان التطلع إلى ظهور «مستبد مستنير» يأخذ بيد الأمة لطي مراحل التأخر، وقد حمل هذه المستبد المنتظر اسماً عند الكُتَّاب العرب المحدثين: «المستبد العادل». ودعا إليه إصلاحيون أمثال الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. كما راجت هذه الدعوة إلى «المستبد العادل» في الأدب

(5) مثلاً هذا الحديث الذي طالما قام باسمه عبر التاريخ الإسلامي دعاة الإصلاح وطلاب السلطة: «إن اللّه يبعث على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها». وقد استعمله رشيد رضا ـ كما سيأتي ـ في معرض حديثه عن «الاستبداد العادل».

السياسي فيما بين الحربين العالميتين في الشرق العربي، وكانت دعوة منافسة للدعوة الأخرى المتعلقة بالديمقراطية القائمة على البرلمانية والتعددية الحزبية.

فالأفغاني دعا إلى هذا «المستبد العادل» على أن يقيد استبداده بقانون: «لا تحي مصر، ولا يحي الشرق (. . .) إلاَّ إذا أتاح اللَّه رجلاً عادلاً قوياً يحكمه بأهله على غير التفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة المطلقة الاستبداد»[6].

والشيخ محمد عبده نادى هو أيضاً بـ «مستبد يُكرِه المتناكرين على التعارف (. . .) يحمل الناس على رأيه في منافعهم بالرهبة إن لم يحملوا أنفسهم على ما فيه سعادتهم بالرغبة، عادلاً لا يخطو خطوة إلاً ونظرته الأولى إلى شعبه الذي يحكمه».

مهمة هذا المستبد إعداد الناشئة، جيل المستقبل، وفترة الإعداد والترشيد هذه يجعلها الشيخ عبده خمس عشرة سنة «هي سن مولود لم يبلغ الحِلم، يولد فيها الفكر الصالح، وينمو تحت رعاية الولي الصالح (. . .) يثني فيها أعناق الكبار إلى ما هو خير لهم (. . .) تحشد له جمهوراً كبيراً من عُوَّان الإصلاح من صالحين كانوا ينتظرونه، وناشئين شبوا وهم يَنْظِرونه، وآخرين رهبوه فاتبعوه»[7].

كلام الشيخ عبده ـ مثل كلام الأفغاني ـ يفترض أن الأهالي قاصرون سياسياً لم يبلغوا رشدهم المدني، وأن من شأن إطلاق الحريات السياسية والمدنية أن يجلب الفوضى، لذا لا بد في رأيه من وصاية موقوتة يقوم بها من يترشح للسلطة عن طريق مواطنين ينتخبونه،

---

(6) **خاطرات جمال الدين الأفغاني**، دار الحقيقة، بيروت، ص 78.

(7) مقال بعنوان «هل يعدم الشرق كله مستبداً من أهله عادلاً في قومه. . . .»، الأعمال الكاملة، نشر محمد عمارة، ص 717.

بل «تصطفيه» الأقدار، فيأخذ بيد الأهالي وهو «يبيح لهم غذاء الحرية بالتدريج» كما يقول الشيخ.

ونشر رشيد رضا سنة 1901 مقالاً بعنوان «الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد» ليبيِّن أن الترقي «لا يتم إلاَّ إذا استعد له الناس بالتدريج». وهذا طريق أصحاب الإصلاح التربوي، أي الديمقراطية الملقَّنة من أعلى وبالتدريج. إلاَّ أنه في الآن نفسه يتحدث عن الطريق الآخر، أي تطويع طبائع الناس وتغيير أمورهم بقوة حاكم مستبد استبداداً غايته «الإصلاح» أو بتعبيره هو: «مستبد حكيم مُسْتَعْدٍ على أمة خاملة ورعية جاهلة بالقهر والإلزام على ما يُطلب ويرام...».

الشيخ رضا يقبل إذن بهذا «المستبد المصلح»، ولو أن نتائجه العميقة، أي تغيير ما رسخ بالضمائر أعسر من تغيير ظاهر المجتمع، ولكنه آت مع الوقت: «وإذا عجز المستبد عن التسلط على الضمائر والسيطرة على السرائر فلا يعجز عن التصرف بالظواهر، بأن يلزم الناس بالأفعال النافعة وإن لم يعتقدوا نفعها، حتى إذا جاء وقت الجني والقطوف عرفوا ما لم يكن بمعروف، فكانوا كمن يقاد للجنة بالسلاسل»[8].

هؤلاء الثلاثة الداعين إلى «مستبد عادل» كانوا في الوقت نفسه من دعاة الشورى والديمقراطية. وهو ازدواج لا نجده عندهم وحدهم، بل يستمر طوال العقود اللاحقة.

---

(8) **مجلة المنار**، المجلد الرابع، ص 682. ورضا يتساءل: «ما بال الشعوب الإسلامية قد تحول عزها إلى ذل (...) ولم يظهر فيها ملك حكيم ولا إمام عليم يجدد لها مجدها (...) وأين مصداق ما يروونه عن نبيهم ﷺ أن اللّه يبعث على رأس كل مائة عام...» «الحديث» الذي علقنا علية في الهامش (5).

وربما كان لتجربة أتاتورك أولاً، ثم لصعود الوطنية الاشتراكية الأوروبية ثانياً أثر في إذكاء الدعوة إلى «الاستبداد العادل».

لنأخذ مثال مصر: فبعد أن أعلنت بريطانيا تصريح فبراير 1922 القاضي بإلغاء معاهدة الحماية التي فرضتها على البلاد مع بداية الحرب العالمية الأولى (مع قيود تتعلق بحماية المواصلات البريطانية، «والدفاع» عن مصر في حالة الحرب، وضمان المصالح الأجنبية، وضم السودان)، أعلن دستور 1923 الذي سترتبط به الحياة السياسية الحزبية في مصر طوال الفترة ما بين الحربين. وكان الصراع السياسي تستقطبه ثلاث قوى: الوفد والإنجليز والقصر. وكان نضال الوفد المعلَن يقوم على ضرورة احترام الدستور، وإعادة العمل به كلما عطله القصر أو حكومات ما كان يسمى بـ «أحزاب الأقلية». وحسب أحد مؤرخي هذه الفترة فإنه «من خلال هذا الصراع الدستوري السياسي وبسبب من تراكم التجارب عبر سني أعمال الدستور، تشكل المثل الديمقراطي لدى قوى الحركة الوطنية الديمقراطية، ولدى المفكرين الأحرار والمستنيرين»(9). ربما يكون في القول بـ «تشكل المثل الديمقراطي» هذا بعض المبالغة، فلا الأحزاب التي قِيل إنها كانت المدافع عن المشروعية الدستورية، ولا المفكرون الأحرار المستنيرون، كانوا بالفعل أوفياء دائماً لهذا «المثل الديمقراطي»(10).

فحزب الوفد كان رئيسه لا يعتبر نفسه رئيس حزب وحسب، بل «زعيم الأمة» وكانت سلطة «المرشد العام» للإخوان المسلمين تقوم

---

(9) طارق البشري: «**الديمقراطية وثورة 23 يوليو: 1952 ـ 1970**» ضمن أعمال ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، نشر «مركز دراسات الوحدة العربية»، بيروت، 1984.

(10) يراجع تعقيب عصمت سيف الدولة على العرض السابق.

على «البيعة»، وحزب «مصر الفتاة» كان اقتداؤه بالفاشستية الأوروبية... وعموماً كانت الدعوة إلى «المستبد العادل» رائجة ومزاوجة للدعوة إلى الديمقراطية البرلمانية.

والمغرب؟

ومع ذلك، فلا نزعم تعميم هذه الازدواجية المتعلقة من جهة بالديمقراطية البرلمانية، وبالاستبداد العادل من جهة ثانية، على الفكر والعمل السياسيين في مجموع البلاد العربية. تظل تجربة المغرب الوطنية متميّزة في هذا المجال، لأسباب سنشرحها.

عرف المغرب تجربة سياسية مستقلة عن المشرق طوال فترة مديدة من التاريخ. وتحدث المؤرخون عن «عزلته» الطويلة الناتجة عن الحصار الأيبري له منذ القرن الخامس عشر، من الشمال والغرب، ومقاومته للعثمانيين من المشرق. وأُحكِم الحصار بالاحتلال الفرنسي للجزائر منذ ثلاثينات القرن الماضي. ومن شأن هذا المثول الطويل للتهديد الخارجي أن يُكيِّف النظام الاجتماعي والسياسي، وردود الفعل المقاوِمة، ويعطي الأسبقية لقيمة «التوحيد». وكان على السلطان المركزي (المخزن) أن يقود «الجهاد». وهذا هو الذي يفسِّر أنه في حالة ضعفه تتطلّع السلطات المحلية (الزوايا وقيادات القبائل) إلى أن تصير إلى سلطة مركزية تقود الجميع إلى حركات الجهاد. وهنا نستطيع أن نميِّز بين مستويين، مستوى التوحيد الرسمي ويمثله السلطان المركزي، والإسلام العالِم. وهما سلطتان مركزيتان، سياسية وعلمية، تتوقف إحداهما على الأخرى. فالسلطة السياسية لا بدَّ لها من سنَد السلطة العلمية لاستكمال شرعيتها. فما دام لا بدّ لها من حيث المبدأ من أن تحكم باسم الشرع الإسلامي، فلا بدَّ لها من مؤسسة علمية تشهد لها بذلك. وبالمقابل، فإن مصداقية هذه «الشهادة» التي يمنحها

العلماء لا تأتي من مجرد تبحرهم في العلم، بل بما اكتسبوه من نفوذ لدى العامة يُسهم صاحب السلطة السياسية في إضفائه عليهم. إن هذا لم يمنع صراع السلطتين العلمية والسياسية أحياناً. وهناك مستوى ثان وهو مستوى السلطات المحلية، والإسلام الشعبي (الطرُقية). وهنا نجد محاربة السلطة السياسية المركزية لهذه السلطات باسم التوحيد السياسي يلتقي موضوعياً مع محاربة الإسلام العالِم للإسلام الشعبي، باسم الحفاظ على عقيدة السلف.

وكل هذه معطيات ستتدخل في تشكيل السلفية المغربية، والحركة الوطنية المنبثقة عنها.

تشترك السلفية المغربية مع السلفية المحْدَثة بوجه عام في طموحها إلى أن تكون هي السلطة الروحية العلمية. فالسلفية المحدثة حاولت تأكيد سلطتها بجعلها هي سلطة «الإسلام الأصلي» بأن طابقت بينها وبين «الإسلام الأصل» هذا. ومن قديم تفرّعت «روايات» لهذا الإسلام الأصلي تدّعي كل واحدة منها الحديث باسمه، ومطابقته. فكانت المذاهب والفِرق المختلفة. وتأتي السلفية المحدثة لتدعو إلى تجاوز هذه الروايات كلها (مختلف المذاهب، والفروع، والفِرَق) لتبدأ من البداية، من النصوص المقدسة الأساسية نفسها تُقرّ لها وحدها بالسلطة، وبالتالي تستمد سلطتها منها. وهذه هي دلالة حملتها على «التقليد»، أي كل سلطة مذهبية أو فرعية حلّت محل السلطة الأولى، سلطة النص المقدس. وبما أن مذاهب الفقه وفروعه وفرق الكلام قد تجسّدت في سلطات علمية واجتماعية فعلية، فإن السلفية إذْ تَحْمِل عليها وتدعو إلى تجاوزها فإنها تطعن فيما استقرّ وتراكم لها من سلطة في المجتمع، فحملة السلفية على التقليد طعْنٌ في السلطات الدينية الشعبية.

ولكن «التقليد» الذي حاربته السلفية يعني أيضاً ما آل إليه في

نظرها الإسلام الاجتماعي والذي رأت فيه «بدعة». ومصدر الخطورة عندها يأتي من نظام الطرُقية الذي يشكِّل دائماً سلطة منافسة للإسلام العالِم، فأرادت السلفية بالحرب التي شنّتها على الطرُقية أن تنزع سلطتها على الجماهير وتحوّل ولاء هذه الأخيرة إليها.

من هنا نرى كيف أن السلفية بحربها على «التقليد» قد سعت إلى نسف سلطتين: السلطة العلمية التقليدية، وسلطة الطرُقية (الإسلام الشعبي).

ولكن السلفية المحدثة طعنت أيضاً في السلطة السياسية القائمة بإدانتها «للاستبداد» ودفاعها عن «الشورى» كأساس لشرعية نظام الحكم (الإسلامي).

* * *

أمّا السلفية المغربية، وامتدادها الوطني، فقد ربطت بين الأهداف المذكورة وبين الملَكية المغربية. وهذا ما يفسِّر التحالف الذي قام بينهما.

التقت السلفية الوطنية مع الملكية في المغرب في حربهما ضد الطرُقية. التقى هدف السلفية في تأكيد سلطة الإسلام العالِم ضداً على الإسلام الطُرقي وانتزاع ولاء الجماهير من هذا الأخير مع هدف الملكية في حربها الطويلة ضد الطرقية المنافسة لسلطة «المخزن» المركزية. وقد تبلور هذا التحالف بكيفية حاسمة في النهج الذي سلكته الحركة الوطنية المغربية منذ نشأتها في الحواضر مع بداية الثلاثينات.

لقد قامت هذه الحركة الوطنية على منطق **الإصلاحات**، وكان أساس عملها **دعوى قانونية رفعتها** ضد الدولة الحامية. فهناك **عقد** موقّع بين طرفين: الدولة الفرنسية من جهة تلتزم بمقتضاه بإنجاز

إصلاحات في البلاد تهيئها لتسيير ذاتها، وبين ملك المغرب ممثلاً للسيادة المغربية، على ألاَّ تحكم إدارةُ الحماية البلاد حكماً مباشراً، لأن سيادة المغرب (أو سلطة الملك) لم تُفوَّت بتوقيع عقد الحماية. وقامت دعوى الحركة الوطنية أولاً على مطالبة الطرف الفرنسي بضرورة تطبيق ما التزم به في عقد الحماية من «إصلاحات» (وعلى هذه الدعوى ارتكزت حركة «مطالب الشعب المغربي» (1934) والحزب الوطني الذي تحولت إليه بما في ذلك «الحركة القومية» التي انفصلت عن هذا الأخير (1937)). وحين قرر الحزب الوطني المطالبة بالاستقلال مباشرة بتقديم وثيقة 1944 استند إلى منطق «الإصلاحات» نفسه وعلى «الدعوى القانونية» نفسها. يتجلّى ذلك من الشكل القانوني للوثيقة المذكورة التي عددت الحيثيات التي بررت عقد الحماية، وتخلّي إدارة الحماية عن تطبيق «الإصلاحات» وتحولها إلى حكم مباشر للبلاد، مما يتنافى مع نص العقد، واعتبرته اعتداء على سيادة البلاد. ثم بعد «الحيثيات» يأتي القرار القاضي بعودة السيادة إلى ممثلها الشرعي (الملك) الذي «يلتمس من جلالته أن يشمل برعايته حركة الإصلاح الذي يتوقف عليه المغرب».

إن مما يفسر كون الحركة الوطنية ـ التي ترعرعت في الحواضر ـ حركة ملَكيةً يرجع إلى النهج الحقوقي الذي اختارته لعملها. فأساس عملها دعوى قانونية رفعتها على سلطة الحماية كطرف لم يفِ بالعقد فلم يطبق الإصلاحات وانتقل إلى الحكم المباشر للبلاد، ثم مطالبتها بالاستقلال (أي حق الملك في استرجاع السيادة التي لم يفوّتها عقد الحماية) بعد أن أقامت «الحجة» على أن طرف الحماية قد أخَلَّ بالعقد.

في كلتا الحالتين اعتبرت هذه الحركة الوطنية أن ممثل الشرعية والسيادة هو «الملك». التفّت حوله أولاً لمطالبة الطرف الأجنبي

بالالتزام بعقد الحماية وتطبيق الإصلاحات الموعود بها، ثم لتتجه إليه كممثل للشرعية والسيادة للمطالبة بإنهاء العقد، عقد الحماية.

* * *

هل كان هذا هو الطريق الوحيد الممكن؟ من الصعب تخيل سيناريوهات أخرى للماضي، لسبب بسيط وهو أن صياغتها لا بدَّ وأن تتأثر بذهنية الحاضر. يبقى أننا إذا فتشنا في تجارب أخرى، مثلاً تجربة الحركة الوطنية المصرية، فسنجد أنها سلكت طريقاً آخر للمطالبة بالاستقلال.

فقد تشكّلت جماعة «الوفد» وتوجهت إلى «فرساي» حيث كان يجتمع مؤتمر الحلفاء المنتصرين في الحرب العالمية الأولى تطالبهم باستقلال مصر. وكان اسم «الوفد» في حد ذاته له دلالة: فقد لجأ قادة الحركة الوطنية المصرية إلى الأهالي مباشرة، قاموا بحملة لجمع التوقيعات التي تمنحهم «الوكالة» وتُخوّلهم التفويض والتحدث باسمهم، وبناء على هذا تشكل «وفد» للتحدث باسم «الأمة المصرية» ويطالب بالاستقلال. وتمّ هذا كله دون أن يكون خديوي مصر طرفاً في العملية.

قد يُعترَض هنا بأن الوضعيتين المغربية والمصرية مختلفتان أساساً من حيث الوضع القانوني الدولي لكل من خديوي مصر وسلطان المغرب ـ إذ الأول من الوجهة القانونية كان ما يزال تابعاً للسلطان العثماني ـ بخلاف سلطان المغرب ـ وكان ذلك في ذاته كافياً ليجعل مسار الحركة الوطنية مختلفاً هنا وهناك.

قد يكون هذا الاعتراض صحيحاً لو افترضنا أن الشكل القانوني كان هو الطريق الوحيد الممكن أمام حركة وطنية تطالب بالاستقلال. . .

* * *

يبقى أن الحركة الوطنية التي أنتجتها السلفية المغربية رأت في ارتباطها الملكي تحقيقاً لأهدافها في التوحيد.

وفي هذا الاتجاه أقامت تطابقاً بين إسلام المغرب وتأسيس نظام الدولة (الملكية) فيه، فيكون إدريس الأول (تولى سنة 788م) عندها هو الناشر الحقيقي للإسلام ومؤسس دولته بالمغرب. بل إن الأدبيات التاريخية التي أذاعتها هذه الحركة الوطنية (بما فيها مقررات التاريخ في المدارس الحرة التي أنشأتها) جعلت تاريخ المغرب الحقيقي يبدأ بالدولة الإدريسية. ولم يكن ذلك مجرد رد فعل منها على مبالغة الاسطوغرافيا الاستعمارية في الاهتمام بتاريخ مغرب ما قبل الإسلام.

* * *

ويمكن أن يكون لهذا الاختيار الملكي الذي ربطت به الحركة الوطنية المغربية نفسها مدلول آخر: ففي هذا الاختيار بالنسبة إليها حل لمسألة نظام الحكم. وهنا نلاحظ أن قضية «الاستبداد» لم تكن قضيتها الأساسية كما كان الشأن بالنسبة للسلفية والوطنية بالمشرق. لقد كانت الحركة الوطنية بالمغرب هي أيضاً دستورية كما في المشرق، إلاَّ أن مطالبتها بنظام دستوري لم يكن مقترناً بالدعوة إلى إنهاء حكم استبدادي قائم، كما اقترن ذلك في الدعوة الدستورية في المشرق، والتي رأت في «الاستبداد العثماني» سبب التأخر. لم تكن الحركة الوطنية المغربية تطالب ـ كما كان الأمر في المشرق ـ بقيام نظام حكم دستوري على أنقاض حكم استبدادي قائم، أو معلَّقاً بنظام سياسي يُبحَث عنه، بل إن الملكية المغربية نفسها ستحققه حين تسترجع **السيادة**، لا سيما وأن الحركة الوطنية والملكية في المغرب تبنّتا معاً «وثيقة» المطالبة بالاستقلال، والمطالبة في الوقت نفسه بإقرار نظام ملكية دستورية. فالعائق أمام قيام نظام دستوري هنا لم يكن ملكية مطلقة واستبدادية

(كما اتجهت إلى ذلك الدعوة السلفية والوطنية بالمشرق) بل نظام حماية أجنبي تحول إلى حكم مباشر، وفي إلغائه استرجاع للسيادة وإقرار نظام ملكية دستورية.

* * *

ونفهم أيضاً لماذا لا نجد في الفكر والعمل السياسيين في المغرب تلك الازدواجية التي تحدثنا عنها والمتعلقة بالتطلع إلى نموذج ديمقراطي قوامه الدستورية والبرلمانية والتعددية الحزبية من جهة، ومن جهة أخرى بالدعوة إلى «استبداد عادل» ينظم المجتمع، ويوحّد الفعل السياسي، وينشر العدل من أعلى، ويعبئ الجميع لتحقيق الأهداف الوطنية والاجتماعية المنتظرة.

يبقى أن لهذا الاختيار الملكي الذي اختارته الحركة الوطنية المغربية نتائجه على تكوين وقيادة الدولة المغربية التي أعقبت إعلان الاستقلال. وهو ما سيغير الخريطة السياسية، وتوزيع القوى، والتحالفات، ويعطي مظهراً آخر للعمل السياسي في مرحلة ما بعد الاستقلال. وهذا حديث آخر.

المحتويات

علي أومليل

الإصلاحيَّة العربيَّة والدولة الوطنيَّة

في هذا الكتاب حديث عن فكر الإصلاح: كيف تصور مفكرو العرب المحدثين الأسباب الأساسية لتقهقر مزدوج: بالنسبة لماضيهم وبالنسبة للغرب، وكيف تصوروا الطريق إلى إصلاح ما آلت إليه أحوالهم.

أما السؤال عن أسباب التأخّر، فنجد تفسيراً يكاد يشترك فيه المفكرون العرب المحدثون، ممن سُمّوا بالسلفيين الداعين إلى الشورى ومن نُعتوا بالليبراليين الداعين إلى دولة الدستور. وهو تفسير «التأخر» و«التقدم» بطبيعة المؤسسة السياسية. فكان «الاستبداد» عندهم هو السبب المفسر لـ«التأخر» وكان الحل أو الإصلاح هو إقرار نظام «الشورى» أو «الدستور».

لماذا حصر الفكر السياسي العربي والإسلامي، الحديث المشكل في المؤسسة السياسية؟ ولماذا ظلت عنده قضية الدولة هي القضية المحورية؟ هذا ما تحاول هذه الدراسة أن تجيب عنه.

المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 - الدار البيضاء-المغرب
ISBN: 9953-68-064-7